Antropologías e historias

Ensayos sobre cultura, historia y economía política

William Roseberry

El Colegio de Michoacán

ANTROPOLOGÍAS E HISTORIAS

ENSAYOS SOBRE CULTURA, HISTORIA Y ECONOMÍA POLÍTICA

William Roseberry

Traducción
de Atenea Acevedo

El Colegio de Michoacán

306
ROS-a

Roseberry, William, autor
Antropologías e historias : ensayos sobre cultura, historia y economía política / William Roseberry ; traducción de Atenea Acevedo. -- Zamora, Michoacán : El Colegio de Michoacán, © 2014.
344 páginas ; 23 cm. -- (Colección Investigaciones)

Título original: Antropologies and histories: essays in culture, history, and political economy.

ISBN 978-607-8257-94-2

1. Antropología Política
2. Antropología Económica
3. Etnología - Filosofía

I. Acevedo, Atenea, traductor

Roseberry, William. *Antropologies and Histories: Essays in Culture, History, and Political Economy. Copyright* © 1989 by Rutgers, The State University. Spanish translation rights arranged with Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey.

CREATIVE COMMONS

© D. R. El Colegio de Michoacán, A. C., 2014
Centro Público de Investigación
Conacyt
Martínez de Navarrete 505
Las Fuentes
59699 Zamora, Michoacán
publica@colmich.edu.mx

Hecho en México
Made in México

ISBN 978-607-8257-94-2

DEDICATORIA 5

AGRADECIMIENTOS Y ACLARACIONES SOBRE ESTA TRADUCCIÓN 6

LEER A ROSEBERRY 7

PREFACIO 18

INTRODUCCIÓN 23

PRIMERA PARTE. CULTURA 30

CAPÍTULO UNO. LAS PELEAS DE GALLOS EN BALI Y LA SEDUCCIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA 31

CAPÍTULO DOS. MARXISMO Y CULTURA 38

CAPÍTULO TRES. IMÁGENES DEL CAMPESINO EN LA CONCIENCIA DEL PROLETARIADO VENEZOLANO 51

CAPÍTULO CUATRO. LA AMERICANIZACIÓN EN LAS AMÉRICAS 63

SEGUNDA PARTE. ECONOMÍA POLÍTICA 84

CAPÍTULO CINCO. LA HISTORIA EUROPEA Y LA CONSTRUCCIÓN DE LOS SUJETOS ANTROPOLÓGICOS 85

CAPÍTULO SEIS. ANTROPOLOGÍA, HISTORIA Y MEDIOS DE PRODUCCIÓN 95

CAPÍTULO SIETE. CUESTIONES AGRARIAS Y EL ECONOMISMO FUNCIONALISTA EN AMÉRICA LATINA 110

CAPÍTULO OCHO. LA CONSTRUCCIÓN DE LA ECONOMÍA NATURAL 122

BIBLIOGRAFÍA 141

COLOFÓN 173

para Nicole, en mi sano juicio

AGRADECIMIENTOS Y ACLARACIONES SOBRE ESTA TRADUCCIÓN

Una traducción al español de *Antropologías e historias* se discutió con Bill Roseberry en 1998. En aquel entonces Bill comentó que esfuerzos para realizar una traducción se habían iniciado tanto en Argentina como en Ecuador pero aparentemente sin resultados. Lamentablemente la idea de realizar la traducción en El Colegio de Michoacán había quedado en discusiones con otras instituciones mexicanas cuando recibimos la trágica noticia de la muerte de Roseberry debido al cáncer en 2000 a los cincuenta años de edad. Una oportunidad de realizar la traducción, por fin, se materializó en el contexto del aniversario de los treinta y cinco años de la fundación de El Colegio de Michoacán en 2014.

La realización de una versión en español se benefició del apoyo y colaboración de varias personas. En la Universidad de Rutgers, Marlie Wasserman y Allyson Fields del Departamento de Publicaciones recibieron y tramitaron los derechos para la versión española con esmero, amabilidad y generosidad. Aprovechando su estancia de sabático en Rutgers, Gail Mummert del Centro de Estudios Antropológicos en El Colegio de Michoacán sirvió como mi enlace durante el proceso de gestión. En el Colegio de Michoacán, Claudia Tomic Hernández, Inés Campos, Iván Alonso Casas y Griselda Bolaños revisaron la bibliografía, actualizaron las fechas de obras citadas como en proceso de publicación e identificaron títulos que ya estaban traducidos al español o fueron originalmente escritos en español para así suplementar la bibliografía original. En el Departamento de Publicaciones de El Colegio de Michoacán todo el proceso de edición bajo la dirección atinada de Patricia Delgado fue realizada por Guadalupe Lemus y Rosa Ma. Manzo.

Otro apoyo valioso para esta publicación fue la colaboración de Gavin Smith y de Leigh Binford quienes realizaron la introducción a esta publicación en español, texto en el cual ofrecen el contexto teórico metodológico y etnográfico de la obra publicada por Roseberry de la edición original en inglés de *Antropologías e historias* en 1989, así como de las obras publicadas en el periodo posterior, de 1990-2004. Otro apoyo sin el cual no hubiésemos logrado la publicación fue la ayuda incondicional de Nicole Polier, la compañera y colaboradora de Bill Roseberry quien siempre con entusiasmo promovió la presente publicación.

Andrew Roth Seneff

LEER A ROSEBERRY

Gavin Smith y Leigh Binford

Los artículos y capítulos de libros publicados de la autoría de William Roseberry, así como su propia monografía y libros editados, tienen especial consonancia con los últimos veinticinco años del siglo XX (y, de manera póstuma, los dos primeros años de este siglo). Quizás sea útil al lector no avezado en su obra situar este material en el contexto de las diversas escuelas de pensamiento dominantes de la época, además de aquellas vigentes durante el periodo de formación intelectual de Roseberry. Inmersos en esa tarea, casualmente nos encontramos siguiendo un estilo muy cercano al del autor. La forma en que Roseberry abordaba un tema, un problema o un aspecto de la teoría siempre consistía en situarlo dentro de un momento histórico concreto tanto en términos del entorno político-social como de las corrientes intelectuales predominantes. De hecho, en el grueso de sus aportaciones a la teoría escribe al tiempo que dialoga con determinados autores.

¿Cuáles son, pues, algunas de las tendencias y escuelas que conforman los antecedentes de la obra de Roseberry? Destacarlas no equivale a ofrecer una lista exhaustiva, sino seleccionar aquellas que él mismo consideró relevantes y con las que, en muchos casos, entabló un diálogo. De cierta forma esto podría interpretarse como un viraje de los métodos y las concomitantes imágenes de sociedad y cultura que llegaron con los estudios comunitarios, o las sociedades y culturas como si fuesen comunidades, a los *estudios campesinos*. Tal como lo señala Roseberry, se trató de un importante y sorprendentemente tardío viraje dentro de la antropología como disciplina. En términos generales, se suscitó después de la Segunda Guerra Mundial y su figura emblemática fue el volumen editado por Steward con el título *The People of Puerto Rico*. El término 'campesino' o 'el campesinado' (este último menos empleado por los antropólogos) se usaba para referirse a los pueblos estudiados por los antropólogos cuyas vidas no estaban claramente contenidas dentro de la noción de una 'comunidad' relativamente aislada, es decir, una comunidad donde el ideal del aislamiento etnográfico no pudiese sostenerse empírica o metodológicamente, siendo esto lo que de hecho detonó el cambio.

De manera que es posible decir que una vez que los antropólogos empezaron a tomarse los 'campesinados' en serio en el sentido que Redfield formulara como 'parte culturas y parte sociedades', la investigación etnográfica misma tuvo que cambiar entre escalas: ya no puede limitarse a concebir una localidad capaz de ser estudiada mediante la 'observación participativa' y después un 'afuera' (la sociedad en un sentido más amplio, el Estado, la economía mundial) como algo que dejar para el último capítulo de una monografía. Lejos de ello, el desafío desde el interior de la tradición del trabajo de campo antropológico consistió en cómo abordar esta problemática.

Podemos señalar dos cosas acerca de este desplazamiento. La primera es que, tras un periodo inicial de transición en la década de 1940, aparecieron estudios serios e importantes del campesinado enmarañados al interior de cuestiones en torno a cómo pensar la economía.[1] En consecuencia, surgieron dos conversaciones; una entre etnografías que buscaban entender a los campesinos y el campo establecido de la 'antropología económica', y otra entre antropólogos y quienes, desde otras disciplinas, habían abordado desde mucho tiempo antes 'la cuestión campesina' o 'la cuestión agraria' como tema de controversia y debate. Así, esa fue la primera alteración de la otrora tranquilidad etnográfica.

[1] Habrá quien argumente contra esta valoración, pero en todo caso fueron estas líneas en los estudios campesinos las que más interesaron e influyeron en Roseberry.

Lo segundo que hay que decir sobre este desplazamiento es que había una versión simple y una versión más compleja. La versión simple *empezaba con* los propios campesinos y, desde ese lugar de ventaja contemplaba un entorno más amplio donde siempre se les podía encontrar: había hogares campesinos, comunidades campesinas, culturas localizadas, etcétera, y después había entornos más vastos, concebidos en términos de una economía o una cultura o un conjunto de relaciones de poder más amplias. Una versión más compleja e irremisiblemente casada con la investigación etnográfica históricamente informada apareció en escena al partir de la historia de la propia formación social general dentro de la cual podían surgir (o no) diferentes tipos de campesinados o jornaleros. Posiblemente el trabajo de Eric Wolf sobre el México de la década de 1950 constituya el ejemplo más claro de este tipo de antropología.

Con algunas excepciones,[2] la obra de Roseberry es producto de estas corrientes y debates, y se propone la tarea de avanzar a partir de ellas. Afortunadamente para nosotros, su pluma siempre es muy explícita en cuanto a su postura dentro de esos debates y a las coyunturas sociales y económicas que inyectaron tal relevancia a esos temas, tanto a los ojos de la antropología como de la historiografía y del amplio ámbito político. De hecho podemos decir, sin correr riesgos, que esta es la mayor aportación de Roseberry a nuestro entendimiento del mundo cuando escribió y al día de hoy.

Es así como, desde su primer artículo que vio la luz en una publicación especializada de relevancia (1976: 46), vemos a Roseberry argumentar que "las tipologías basadas en la clasificación de numerosas formas e instituciones (*cf.* Dalton, 1972) […] aíslan las relaciones estructurales que son generalmente operativas en los grupos campesinos". Y, en lo que llegaría a convertirse en algo característico de su estilo, cita como ejemplo un exponente clave a modo de emblema de aquello a lo que se refiere. George Dalton era la principal figura del entonces debate en la antropología económica entre los 'sustantivistas' (siendo Dalton uno de ellos) y los 'formalistas'.[3] Fue una jugada audaz tratándose de un estudiante de doctorado que al momento de entregar aquel trabajo apenas contaba veinticuatro años. ¿Qué problema entrañaba aislar a las instituciones de las relaciones estructurales? En primer lugar, "el énfasis en [por ejemplo, la institución de] la unidad familiar de trabajo implica unidades productivas homogéneas" (*ibíd.*), cuando de hecho los campesinos están insertados en relaciones estructurales que en efecto los diferencian económica y socialmente. En segundo lugar, si nos alejamos de la lectura estática de la 'parte-dad' de los campesinos y transitamos a una lectura más dinámica de la sociedad como proceso histórico continuo, entonces llegaremos a la amplia formación social donde, de manera desigual y selectiva, *algunos* campesinos se convierten en proletarios rurales sin perder algunos elementos de 'campesinidad'.

Es, pues, necesario destacar dos características. Pasamos de un enfoque preliminar que se concentra en las instituciones localizadas, por ejemplo, la granja de la familia campesina que después dirige la mirada hacia la sociedad en sentido más amplio, a un enfoque preliminar que se concentra en cuáles son los mecanismos que producen *diferenciaciones* entre campesinos por lo demás próximos. La diferenciación y no la unidad familiar consumidor-productor se convierte en el sello de los estudios campesinos al estilo Roseberry. En segundo lugar, necesitamos comprender el proceso de reproducción social que tiene lugar a lo largo de la historia como tipo *transformador* de reproducción. La mayoría de los campesinos están atrapados en un mundo que puede parecer monótono, cíclico y repetitivo; sin embargo, atados como tantos de ellos están a un sistema capitalista cuyo principio de reproducción requiere de diversas formas de explotación, el tipo de gente que han sido, son y posiblemente serán, ha de verse como resultado de esta formación general. "Nuestro objeto de análisis son las complejas relaciones sociales que caracterizan formaciones sociales particulares y el proceso de su transición (*ibíd.*: 47).

El problema que enfrenta el etnógrafo comprometido con semejante enfoque, sugiere Roseberry, es cómo ponderar adecuadamente la determinación de las características del mundo en general sin dejar de reconocer la dinámica cualitativamente diferenciable en el interior del grupo campesino. Aquel primer artículo aborda una forma de explotación especialmente predominante entre el campesinado: la renta, "es decir, toda extracción de la plusvalía que no se basa en la venta de mano de obra" (*ibíd.*: 51), y sostiene que es su

---

[2] En varias ocasiones Roseberry discrepó de las corrientes en la antropología posmodernista surgidas de la insistencia de Geertz en la interpretación cultural como sello de la disciplina. En la última parte de esta sección abordaremos las visiones de Roseberry respecto de la cultura.

[3] El debate entre sustantivistas y formalistas en la antropología se enmarcó en los principios de la economía neoclásica (no en la epistemología de la economía política marxiana, pero se sugiere ver Godelier, *Rationality and irrationality in Economics*). En términos generales la cuestión radicaba en si la racionalidad económica era útil para entender las decisiones de las personas en los entornos no monetarios empleados (formalistas) o no (sustantivistas).

ineficacia en diversas modalidades, su incapacidad de vincular sistemáticamente el monto de renta extraído con el monto de producto generado por el campesino, lo que nos ayuda a atender este dilema.

Se trata de un artículo de extraordinaria astucia que nos introduce al cuidado con que Roseberry tendía a abordar problemáticas complejas al tiempo que revelaba un espíritu beligerante, aunque velado, frente a enfoques alternativos. Si bien revela de manera notable lo que estaría por venir, alberga elementos que no habrían de hacer tan feliz al autor en sus días posteriores y más sofisticados.

De hecho, hay que subrayar que cuando Roseberry empezó a escribir y a hacer investigación a mediados y fines de la década de 1970, los campesinos y otros habitantes rurales en la mayor parte de América Latina eran vistos como artefactos históricos, portadores de una "tradición" relativamente estable que sería llevada a la historia contemporánea en brazos de fuerzas externas, ya sea con la etiqueta de "modernización" colocada por desarrollistas de la posguerra o en un proceso denominado capitalismo en las aproximaciones esgrimidas por los pensadores de izquierda en cuanto a los modos de producción. Las representaciones en términos de dicotomías abundaron en la derecha y la izquierda, y Roseberry se mostró crítico ante ellas, tan crítico como era ante análisis que representaban procesos unidireccionales ("americanización"), generalizaciones de amplio uso nacional o continental (por ejemplo, la ubicuidad de la hacienda en México), las especificidades regionales y locales ignoradas o subestimadas, o análisis basados en tipologías que antecedían en lugar de seguir un cuidadoso trabajo histórico y etnográfico sobre regiones y comunidades concretas. Como se corrobora en los capítulos de *Antropologías e historias*, vio el capitalismo como una fuerza histórica mundial, pero una fuerza que se desarrollaba de manera desigual, y formuló o se apropió de una serie de conceptos mediante los cuales tanto antropólogos como historiadores pueden analizar este contradictorio sistema. Pocas o nulas áreas geográficas y sociales escaparon al capitalismo en la visión de Roseberry, pero las formas de incorporación al sistema, los posicionamientos específicos ocupados y los papeles desempeñados, dependían de los resultados de las luchas de diferentes clases sociales por el capital y la tierra tal como habían quedado definidos por el colonialismo y el imperialismo y el Estado, y condicionados por los sedimentos históricos de las luchas previas. Sería exagerado afirmar que Roseberry dotó a los campesinos (y otros) de agencia porque las décadas de 1960, 1970 y 1980 representaron decenios de agitación revolucionaria en gran parte del continente. Sin embargo, esos levantamientos eran comúnmente vistos como resultado de fuerzas externas (ya fuese la violencia del Estado o las ideologías marxistas de base urbana) que invadían áreas donde supuestamente nunca o casi nunca había sucedido nada importante (*cf.*, Stoll 1995 y 2007 sobre Guatemala y Grenier 1998 sobre El Salvador). Le interesaba mucho más que meramente atribuir "agencia" a sujetos subalternos y se tomó en serio la advertencia de Marx respecto a que los seres humanos hacen su propia historia, pero no a su libre arbitrio.

Las páginas de *Coffee and Capitalism in the Venezuelan Andes*, obra basada en su tesis doctoral y publicada por la University of Texas Press en 1983, ilustran finamente el método de Roseberry y sus implicaciones para la antropología y la historia latinoamericanas. En ellas, Roseberry estudia a un grupo aparentemente tradicional de campesinos cafetaleros en Bocanó, zona de los andes venezolanos alejada de las sedes del poder en Maracaibo y Caracas. A partir de diversas fuentes de datos, desarrolla un detallado análisis histórico de la formación de un campesinado donde no había existido, así como el sistema de vínculos comerciales que subordinó a los campesinos a los comerciantes regionales, y a estos a las casas compradoras en Maracaibo. Roseberry analiza la ineficacia de la dominación económica que conduce a la ruina y la proletarización efectiva de la mayoría de los productores y la prosperidad de una minoría de los demás y, algunos de ellos, llegan a convertirse en comerciantes explotadores. Sin embargo, a diferencia de la lectura estándar de *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, de Lenin, la diferenciación campesina no necesariamente conduce a la transformación de los campesinos en unos cuantos capitalistas por un lado y, por otro, un montón de trabajadores proletarios expoliados y, por ende, despojados de tierras. La mayoría de los comerciantes tenía escaso interés en expropiar las tierras de los campesinos que de ellas dependían y, considerando los riesgos planteados por el clima, las plagas y las fluctuaciones del mercado, prefirieron extraer la plusvalía mediante préstamos e intereses, frecuentemente pagados con producto, reproduciendo así la relación de dependencia. Pese a su carácter explotador, la relación podía beneficiar a ambas partes: "Así como el inversionista pretende extraer una ganancia, el productor pretende extraer un medio de vida", razón por la cual "[los] campesinados pueden resultar como una forma de dar cabida a intereses rivales, una resolución temporal a dos conjuntos de problemas que, a su vez, echan a andar nuevas contradicciones" (1983: 207). Con una postura crítica,

Roseberry insiste en que el capital de los usureros en Bocanó fue más allá del ámbito de la circulación para adentrarse en el de la producción, convirtiéndolo en "un 'agente' o 'aspecto' del capital industrial" (102) y arrastrando a los campesinos de Bocanó a un proceso capitalista de proletarización más insertado en la historia mundial, aun cuando solo estuviesen parcialmente separados de los medios de producción. En su llamado a un viraje de los estudios campesinos a los estudios de la proletarización, Roseberry argumenta: "Un elemento central de nuestro entendimiento de la dinámica capitalista […] ha de ser el reconocimiento de que la diversidad de formas de relaciones de trabajo puede ser resultado directo de los procesos del desarrollo desigual. Lejos de hacer que los campesinados simplemente desaparezcan (aunque sin duda es uno de los resultados posibles), los procesos de acumulación de capital pueden mantener y generar campesinados" (205). Y apunta que

> [Si] los capitalistas "invocan" a los campesinados, no lo hacen a su libre arbitrio. La perspectiva del "sedimento" se alinearía con otro aspecto de la aproximación funcionalista a la persistencia: la visión (generalmente implícita) de que el capitalista (o el capitalismo) puede crear aquellas formas de extracción de la mano de obra que mejor se acomoden a sus necesidades […] Más bien, las formas de explotación surgen, en parte, como consecuencia de constelaciones previas de relaciones de clase y del intento de re-formarlas mediante la lucha […] el resultado depende en gran medida del poder que el posible explotador o los agentes del Estado sean capaces de reunir y, aparte de reconocer los intereses diferenciados y rivales entre los explotadores, no debemos de suponer que todo el poder radica en quienes mandan (1983: 205-207).

Este enfoque nos permite entender a los campesinos latinoamericanos (y de otras latitudes) bajo una nueva luz. En su desarrollo progresivo pero desigual, el capitalismo "hace surgir" diversas formas sociales (aunque los representantes de esas formas también tienen que ver en ello): aquí un proletariado asalariado completamente separado del acceso directo a los medios de producción, allá un campesinado dependiente con control sobre la tierra y atado a los circuitos capitalistas mediante cierta forma de relación mercantil. No obstante, todas estas formas fueron (y son) parte de un proceso histórico mundial.

Esta "historia en la diversidad" aparece en varios artículos donde Roseberry estudió la tierra y la mano de obra en las zonas cafetaleras a fin de dilucidar las condiciones políticas, sociales y geográficas que históricamente moldearon las regiones cafetaleras en América Latina (1991, 1995). En su reseña sobre el café en el continente americano que data de 1995, empieza por explicar la manera en que Brasil, Costa Rica, Venezuela, Guatemala, El Salvador y Colombia se implicaron en la producción de café "*más o menos* al mismo tiempo" (1995: 6, las cursivas aparecen en el original), pero también explica sus diferencias en cuanto a cómo se extraía la plusvalía de los productores directos (1995: 6). Los textos anteriores sobre el agrarismo latinoamericano planteaban un "complejo de latifundios-minifundios […] establecido, 'históricamente', en la época colonial y […] preservados y ampliados después de la independencia" (1993: 326). Ese complejo, donde el minifundio concurría *grosso modo* con la subsistencia, la autosuficiencia, el mercado interno y el precapitalismo, y el latifundio con el comercio, la dependencia, el mercado externo y el capitalismo, enfrentó a todas las sociedades latinoamericanas al mismo dilema: cómo sustituir el "atraso" y la "tradición" de las regiones rurales que supuestamente eran el fardo del desarrollo nacional por la "modernidad" y el "progreso". La teoría de la modernización, el "desarrollo del subdesarrollo" y la teoría marxista de los modos de producción ofrecían, a su vez, una solución distinta, pero ninguna desafiaba las categorías básicas en las que se enmarcaba la cuestión. Para Roseberry, ahí radicaba el problema pues

> las categorías de tradición, atraso y subsistencia quedaron histórica y sociológicamente vacías, porque la historia a ellas atribuidas era demasiado general y estaba demasiado incrustada en un pasado que podía parecer inalterado. Los opuestos básicos (tradición y modernidad, rural y urbano, subsistencia y comercio) no fueron desafiados ni modificados. Siguen sin serlo, al grado de causar sorpresa (1993: 328).

Roseberry empuñó la pluma, desde luego, contra semejantes generalizaciones tan amplias y sociológicamente vacuas. Pensaba que "[tales] afirmaciones explican la diferencia para sacarla del cuadro en lugar de confrontarla" y que "Lejos de ello, necesitamos confrontar estas diferencias en las regiones cafetaleras [y otras] de América Latina […] para preguntar por qué se dieron esas diferencias fundamentales en los bienes raíces y en la movilización de la mano de obra, y qué efectos pudieron haber tenido en sus

respectivas sociedades" (1995: 6). Su consiguiente abordaje estudia las zonas cafetaleras con base en diversas preguntas, pero con la cuestión de la movilización de la mano de obra en un lugar protagónico, y ofrece un convincente análisis de esa movilización como un complicado proceso que implica a la tierra, la población, las relaciones prexistentes de clase, el Estado, etcétera, haciendo posible, de hecho necesario, posicionar las zonas cafetaleras como parte de la estructura esencial de las sociedades en conjunto, tanto moldeándolas como siendo moldeadas por ellas, o en palabras de Roseberry, "modulando todas las dimensiones del ámbito social". Las relaciones comerciante-campesino son relaciones laborales, pero también lo son, entre otras, las relaciones de género y vivienda (1995: 8).

Roseberry no vivió lo suficiente para analizar todas las implicaciones de la acumulación flexible (término que tomó de David Harvey, véase Harvey 1989) en el caso de la movilización de la mano de obra y la estructura de clases en América Latina. Por el contrario, sus estudios empíricos se concentraron en el proceso de construcción del Estado y la nación después de las independencias del siglo XIX, el periodo de expansión hacia afuera a fines del siglo XIX y principios del XX, y en lo que formulaba como "la experiencia del siglo americano desde la década de 1930 al presente etnográfico" (1989: 91). Sin embargo, aunque Roseberry vivió varios decenios del periodo neoliberal del capitalismo de mercado e hizo gala de un astuto entendimiento de lo que sucedía, ese "al presente etnográfico" tiende a terminar (en la mayor parte de su obra publicada) con el fin de la industrialización para la sustitución de importaciones. Quizás fue consecuencia, al menos en parte, de su inclinación por los archivos y análisis históricos más que por las entrevistas y la observación participativa que caracteriza el trabajo de la mayoría de los etnógrafos. Aborda su incomodidad con la etnografía participativa en el apéndice de *Coffee and Capitalism*, donde señala cómo, mientras mucha gente de Bocanó creía equivocadamente que era un espía (experiencia común entre los antropólogos estadounidenses que trabajaban en la zona), él mismo se "*sentía* como un espía […]" en parte "debido a mi situación como antropólogo que venía de fuera y trabajaba con 'informantes'", pero "también debido a mi percepción de mi postura política" (1983: 230 n.4, las cursivas aparecen en el original).

El principal esfuerzo de Roseberry por abordar el periodo neoliberal en América Latina (también habló del capitalismo neoliberal en la academia estadounidense en "The Unbearable Lightness of Anthropology" (1996a), pero esa es otra historia) gira en torno de la extinción del Acuerdo Internacional del Café y la subsiguiente libertad comercial absoluta que contribuyó al auge de cafés de especialidad, innovaciones sociales y técnicas que favorecieron su desarrollo y difusión, y la relación de este "café *yuppie*", como lo llamó, con la transformación de clase en los Estados Unidos. A partir de un estudio previo de Michael Jimenez (1995), Roseberry describe las implicaciones de los cambios en la estructura de clases en los Estados Unidos por el consumo de café y concluye que para la década de 1990 el café, que había dejado de ser lo que salvaba del hambre a los proletarios, "se había liberado de su segmento original del mercado" y había asumido un papel propio en la autodefinición de estilo de una clase media neoliberal en ascenso que puede, mediante el consumo, engancharse a una relación fetichizada con otras partes del mundo (1996b: 774). Insiste: "Mi experiencia indirecta de la geografía del mundo no es un mero simulacro, [sino que] depende de una relación real, acaso mediada y no reconocida, con los incansables trabajadores rurales sin los cuales mi opción no se habría materializado" (772). Sin embargo, Roseberry murió antes de poder investigar esa relación a fondo y con la precisión que caracterizó toda su obra. Por otra parte, dejó un conjunto de herramientas conceptuales y metodológicas que antiguos estudiantes y colegas empuñaron con creatividad a fin de responder a la pregunta que Roseberry formulara mas no contestara en "Yuppie Coffee" acerca de los productores contemporáneos del café *yuppie* y otras materias primas al plantear: "¿Cómo las ha afectado el feliz nuevo mundo de alternativas y flexibilidad?" (1996b: 772). Solo por citar tres ejemplos, Steve Striffler (2001) en sus textos sobre los plátanos del Ecuador, Ricardo Macip en su trabajo sobre el café mexicano (2005) y Liz Fitting en su obra sobre el maíz transgénico en México (2011) son algunos de los numerosos discípulos de Roseberry que tomaron la estafeta y algunos de los muchos antropólogos que abrevaron (y continúan abrevando) en la obra de Roseberry para articular las relaciones locales y regionales en América Latina (y en otros lugares) con los procesos históricos mundiales (ver Narotzky y Smith 2006, Binford 2013).

La tarea de ubicar sujetos noveles, como el café '*yuppie*' dentro de procesos de desarrollo complejos y desiguales, también identificó una problemática definitoria que Roseberry articuló elocuentemente como "una constante tensión teórica y metodológica".

Afirmar que los sujetos antropológicos han de situarse en la intersección de narrativas locales y globales es enunciar un problema, no una conclusión. El problema impone a los académicos que pretenden entender coyunturas particulares una constante tensión teórica y metodológica a la que opuestos como global/local, determinación/libertad, estructura/agencia dan una expresión inadecuada. Deben evitar hacer el capitalismo demasiado determinante y deben evitar idealizar la libertad cultural de los sujetos antropológicos. La tensión define la economía política antropológica, sus preocupaciones, proyectos y promesa. (1988: 173-4)

La mejor forma de captar esta tensión definitoria es, por una parte, comprender el marxismo de Roseberry y, por otra, su noción de cultura como antropólogo estadounidense. En ambos casos la riqueza de su obra radica en la franqueza con que comenta las limitaciones de cada elemento al tiempo que convierte sus deficiencias en cabezas de puente para un desarrollo más agudo de los trabajos existentes. Como él mismo señaló, las mejores obras críticas provienen del interior de la economía política misma, y él constituye el mejor ejemplo de esa tesis.

Como ya lo hemos visto y lo reitera la cita anterior, esto había de empezar con "la necesidad de reconstruir la totalidad" (1978: 78), pero no tanto una totalidad vista como estructura o sistema, sino como "un *proceso* totalizador" (*ibíd.*: 81). Esta última insistencia conduciría al inagotable interés de Roseberry en las especificidades de la *historia* (y, con el tiempo, a un departamento de historia) y a su persistente incomodidad con las tentaciones que la teoría aproximaba: la elegancia del formalismo y la abstracción en el caso del marxismo estructural y las pomposas afirmaciones de historia que hace época en el caso de los enfoques de sistemas mundo y el evolucionismo antropológico. Todo ello, desde luego, elaborando sus propias afirmaciones sobre el legado marxiano.

Por ejemplo, en su abordaje (1997) de la obra de Marx desde la perspectiva de un etnógrafo histórico, Roseberry reprende a Marx por su inclinación hacia las interpretaciones formales de la historia y su entendimiento temprano de época de los modos de producción. Lo que redime a Marx es que en sus estudios específicamente históricos, como *El dieciocho brumario* o *La guerra civil en Francia*, es capaz de aplicar el rigor de sus formalizaciones abstractas a fin de revelar los cruciales procesos subyacentes a procesos históricos concretos. En la misma obra sugiere que la evidencia de este tipo de estudio nos lleva a suponer que, aunque Marx plantea dos nociones de clase, el desarrollo de la segunda versión, históricamente más sensible, quedó en manos de académicos posteriores (como se verá más adelante).

La crítica de Roseberry del marxismo estructural que empezó en Francia pero pronto habría de extenderse, especialmente a Bretaña, era bastante análoga a su incomodidad con la obra de Chayanov y los antropólogos que aplicaban su teoría de la economía campesina a sus propios hallazgos. Se mostró del todo empático con la sugerencia de gente como Pierre Philippe Rey, quienes decían que las sociedades africanas, víctimas del colonialismo y los rigores del capitalismo en expansión, podían ser vistas en términos de una lógica de reproducción totalmente distinta de la encontrada en el capital mercantil y de otros tipos, especialmente debido a la sólida crítica etnográfica que elaboraban de las generalizaciones de Wallerstein y Frank sobre las épocas y formas espaciales del capitalismo. Sin embargo, Roseberry señalaba dos problemas. Uno de ellos implicaba la teleología oculta en este tipo de enfoques: lo que su distinción estaba diseñada para revelar era, sobre todo, cómo se diferenciaría de Europa su manera de llegar a ser capitalistas. En segundo lugar, como en Chayanov, su aparente respeto por la diferencia consistía en una diferencia medida en términos de una forma dominante vigente de pensamiento económico. Chayanov encontró que el campesino *chef d'entreprise* no tomaba las decisiones económicas como lo haría un pequeño capitalista, pero que en todo caso hacía juegos malabares con los mismos factores a los que se enfrentaba cualquier economista neoclásico.

Esto nos lleva a la cuestión de a qué denominaremos 'niveles', nuevamente una problemática profundamente marxiana, pero sin duda una a la que Roseberry dedicó profundas reflexiones. En ningún sentido se mostró adverso al tipo de pensamiento que implica la abstracción ni rechazó la necesidad de periodizar la historia (mas no en términos de grandes épocas o, de hacerlo, siempre con cautela). No obstante, insistió en la necesidad de moverse invariablemente entre lo concreto y lo abstracto, lo específico y lo

universal, el campo y la gran formación, etcétera. Para él, eso era lo que distinguía al antropólogo al que se veía trabajar en la tradición de la economía política del que simplemente afirmaba hacerlo.

De ahí que Roseberry no se opusiera a las tipologías, pero pensara que habrían de basarse en estudios locales y regionales específicos que elaboraran sobre la diversidad de formas de organización de las relaciones públicas, y por ende, seguirlos más que antecederlos. En otras palabras, una historia en la diversidad. Acompañó a Sidney Mintz al proponer que "La antropología, en la escala del estudio regional rural o comunitario, debe ser histórica y particular si aspira a ser sociológica y capaz de formular generalizaciones" (Mintz 1982: 187, citado en Roseberry 1993: 343), y apunta a la distinción de Eric Wolf entre comunidades colectivas cerradas y comunidades campesinas abiertas a partir de diferentes tipos de experiencias históricas como "ejemplo de análisis sociológico y generalizador que depende de lo histórico y lo particular" (1993: 345). En reiteradas ocasiones ilustró Roseberry esta perspectiva de "historia en la diversidad" mediante breves sinopsis del trabajo de una generación más joven de académicos que en la década de 1970 orientaron su trabajo a muchas de las problemáticas vinculadas con la cuestión agraria. Las reseñas le permitieron registrar las diferencias dentro de las regiones en relación con la variación en las formas y el grado de penetración del Estado, la apropiación de la mano de obra, la producción para la exportación y muchos otros temas con implicaciones para la formación de clases y el conflicto de clases. Concluye su capítulo de 1993 advirtiendo que "Lo que hace posible cada uno de estos estudios es el hecho de que se inician con un conocimiento local detallado de las relaciones de clase y su estructura, ambas comprendidas en términos dinámicos, como algo que surge dentro de ámbitos definidos de poder y que cambia a través de patrones específicos e interactivos de fuerza y conflicto" (360). Diez años antes insistió en que "Debemos reconocer la unidad y diversidad de los pueblos que estudiamos y los procesos mediante los cuales se crean sus formas sociales. Se trata de un intento por mirar la historia tanto como un proceso continuo como discontinuo que está insertado en un llamado a transitar de los estudios campesinos a los estudios proletarios" (1983: 203). Su inspiración abrevó en los capítulos de *The People of Puerto Rico* de Julian Steward, que llaman la atención hacia "las similitudes fundamentales en los procesos de proletarización tal como se han desarrollado en todo el mundo" (Steward, citado en 1978: 32) y sentó las bases de una aproximación a los sujetos antropológicos como análisis comparativos de la proletarización, y advirtió que

> Esas bases eran de importancia decisiva pues, aunque llamaban la atención hacia las *similitudes* implicadas en el proceso de proletarización, sus estudios de las particulares "subculturas" también indicaban *diferencias* esenciales. La referencia a la proletarización no se limitaba a un nuevo "tipo" de proletariado rural, sino a un proceso que había creado un granjero dedicado al cultivo familiar de tabaco, un hacendado y granjero dedicado al cultivo de café y a un jornalero asalariado en el cañaveral. Su trabajo, en conjunto [el de Wolf, Mintz y otros autores] nos permite apreciar la manera en que diversas personas quedan unidas por un proceso de desarrollo capitalista y, al mismo tiempo, cómo la desigualdad del proceso genera y mantiene la variedad (sin fecha: 80).

Es fácil ver que había mucho que acercaba a Roseberry a los enfoques marxianos, pero solo la lectura cuidadosa nos permite descubrir la agudeza que imprimió a muchos de esos enfoques. En su obra hay un coro de fondo, casi fuera del escenario, que consiste en la incomodidad ante enfoques que tendían a exagerar la determinación única de un modo de producción capitalista dominante. En este sentido fue profundamente influido por la obra de Sidney Mintz sobre historia cultural y el énfasis de Eric Wolf en las formas del *poder*.

Para entender el papel desempeñado por el poder en la obra posterior de Roseberry es necesario actuar en dos sentidos. Primero, necesitamos familiarizarnos con las distinciones planteadas por Wolf respecto a las formas que adopta el poder; luego necesitamos aprehender la manera en que Roseberry acudió a los *campos sociales* a fin de introducir la noción de los 'campos de fuerza' en la economía política antropológica, una decisión fuertemente influida por los términos similares que empleara Edward Thompson (1963).

Dos años antes de su prematura muerte lo encontramos trazando un claro marco para el tipo de estudio de la sociedad que defendía (Roseberry, 1998: 75), un enfoque que se ocupaba de

a) las relaciones e instituciones sociales mediante las cuales se ejerce y expresa el control de los recursos fundamentales;
b) las relaciones e instituciones mediante las cuales se moviliza y apropia el trabajo social, y
c) la ubicación de estos puntos de control dentro de campos sociales específicos.

Entonces, a diferencia de la teoría de los sistemas mundo, este enfoque "se concentra en la construcción y definición específicamente local de las relaciones de poder, incluidas aquellas cuya fuente se encuentra fuera de determinadas regiones. Una de las preocupaciones centrales en este punto es cómo son 'internalizadas' las fuerzas 'externas'" (*ibíd.*).

Si vamos por un momento a la obra de Eric Wolf veremos que hace una distinción entre tres formas de poder, de las cuales la primera ofrecerá un punto de entrada al analista social: el poder estructural, el poder táctico (las maniobras de los agentes a fin de obtener recursos y ventajas sobre otros) y el poder dependiente de las ideas. Rechazando una vieja visión de las culturas como entidades relativamente homogéneas que chocan entre sí como bolas de billar, Wolf propone

> Una vez que la heterogeneidad y la variación han sido reconocidas, así como la conciencia de que las entidades [es decir, culturas] descritas en esos términos probablemente se entremezclen con campos más amplios de implicación […] inmediatamente debemos preguntar quién y qué se ha organizado, mediante qué tipo de imperativos, en qué nivel. Si la organización no tiene un núcleo central [...] ¿cómo hemos de entender la forma en que se orquestan los imperativos organizadores? […] Creo que respondemos a estas preguntas al reunir un concepto cultural con el poder estructural (1999: 289-90).

Con este último término se refirió al despliegue del trabajo social: cómo son arrastradas las personas al ensamble social y cómo se hacen manifiestas las distinciones que segmentan a la sociedad.

Roseberry adoptó la visión de que generalmente los antropólogos eran atraídos hacia dos inclinaciones metodológicas. Tendían a separar las cuestiones de expresión cultural de las pertinencias del poder a través de un énfasis miope en las técnicas de *interpretación*. Y en las condiciones del trabajo de campo se encontraban tentados de enfatizar demasiado el poder táctico. No obstante, él mismo se inclinaba a encontrar los medios para hacer del poder estructural una herramienta más plástica y maleable a fin de entender las relaciones y prácticas sociales históricas y contemporáneas. En esta tarea se apoyó en la obra de Alexander Lesser sobre los campos sociales y la de Max Gluckman y su escuela sobre la ubicación de eventos en redes más amplias. Ambos autores buscaron los medios para superar la sensación de que las prácticas y los eventos encontrados en el trabajo de campo eran contingentes y estaban aislados, según Lesser "no sistemas cerrados, sino como sistemas abiertos" (citado en Roseberry, 1998b: 78).[4] "El concepto de campo", argumentó Lesser, "une en un solo campo el estudio de esas relaciones interpersonales modeladas usualmente consideradas externas o acaso un asunto de accidente histórico, y aquellas que son parte integral de un agregado social particular" (*ibíd.*: 79).

Una vez más se nos recuerda la necesidad de situar las prácticas locales o regionales que tienen lugar en determinado momento dentro de un marco más amplio y en la historia de largo aliento. Sin embargo, las demandas de la etnografía histórica cuestionan la prisa por generalizar o establecer comparaciones fáciles. Lesser pierde de vista que "los campos sociales son campos de poder y los flujos de recursos, personas, bienes, etc. […] se estructuran a partir del control sobre la mano de obra social" (Roseberry, 1998b: 81). Así, "las redes mismas se configuran de manera única, social e históricamente, en lugares particulares y en momentos particulares. En esta visión lo local es global, pero lo global solo puede comprenderse como siempre y necesariamente local" (*ibíd.*). Para Roseberry, el trabajo de autores como Lesser y Gluckman nos obliga a reconocer que el poder estructural siempre está sobredeterminado y es, en sus propias palabras, "la concentración de muchas determinaciones" (*ibíd.*: 85).

Así pues, un segundo y fuertemente relacionado concepto que alimentó la obra de Roseberry fue "la internalización de lo externo" que, como la "historia de la diversidad", debe su popularidad si no es que su origen a los sociólogos brasileños Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto (1979, véase Roseberry 1995: 7). Su ensayo sobre "La americanización en las Américas", el capítulo cuatro del presente volumen, ofrece uno de los mejores ejemplos. En él, Roseberry plantea una alternativa dialéctica a la teoría de las bolas de billar y el

[4] Aquí la influencia de Mintz es particularmente evidente, pues en 1985 volvió a publicar las obras de Lesser a las que hace referencia Roseberry.

contacto y la influencia entre culturas marcada por una forma de argumentación lineal donde una sociedad/ cultura más poderosa (Estados Unidos, por ejemplo) afecta a otra menos poderosa (pensemos en cualquier país, región o configuración cultural de América Latina). Cada cultura recibe un tratamiento homogéneo y es vista en su integridad, aunque solo se asigna una historia a la primera, mientras la segunda o parte afectada es relativamente inmutable y "tradicional". Este punto de vista niega especialmente la historia al "receptor" del encuentro, "pule" y homogeniza lo que en realidad son relaciones culturales y valores heterogéneos, resultado de complejos y contradictorios procesos históricos, y omite las relaciones de poder que entraña todo "encuentro" cultural, dificultando, cuando no imposibilitando, el análisis de las tensiones que suelen subyacer a esas relaciones. En particular, Roseberry señala cómo postular un punto de referencia histórico

> [Era] ignorar el significativo hecho de que las culturas receptoras presuntamente autónomas rara vez existían de manera aislada, que entraban en múltiples relaciones con otras sociedades, que esas relaciones podían incluir redes comerciales y de intercambio de cierto alcance, que esas redes comerciales podían estar implicadas en la formación de desigualdades regionales y sociales, o en procesos de formación de Estados, y que esas redes comerciales podían incluso implicar una serie de relaciones con el mundo occidental. En síntesis, las culturas receptoras autónomas tenían historia (1989: 88).

Esta reflexión lo lleva a señalar que, contrario a la sabiduría popular,

> La situación de contacto no implicaba el establecimiento de un punto de inicio de contacto entre dos culturas autónomas, sino la intersección de dos procesos históricos (y a menudo más), cada uno de ellos desarrollándose de manera contradictoria y desigual, cada uno de ellos entrañando formas, usos y concepciones distintas y en evolución del espacio y el tiempo, modos distintos y en evolución de trabajo y apropiación (88).

Esta perspectiva problematizó el enfoque reinante sobre el contacto entre culturas al sustituir la homogeneidad por heterogeneidad y la linealidad por procesos diferenciados. Está también el poder, siempre en juego y en diversas modalidades (económico, político, cultural) cuando hay intersección de individuos, grupos, instituciones y Estados que son producto de diferentes procesos en los campos sociales. Aunque es posible que un conjunto de relaciones se vea trascendido o desbancado con el tiempo, seguirá ejerciendo influencia a través de los sedimentos que deja en forma de creencias y prácticas económicas, políticas y culturales. Roseberry apunta que

> cuando una empresa petrolera se instala en Maracaibo durante la segunda década del siglo XX, su fuerza 'externa' se encuentra con una fuerza 'interna' que ya entraña una sedimentación particular de encuentros previos con el mundo occidental; en este caso, un grupo de comerciantes alemanes e ingleses al frente de casas de importación y exportación, y administrando el boyante comercio de café tras comprar el producto en los Andes venezolanos y colombianos (89).

Su conclusión es que "cualquier momento de encuentro entre un agente concreto de una economía global y una población local, entre lo 'externo' y lo 'interno', necesariamente se entrelazará con encuentros previos y en curso, y cada uno de ellos tendrá su propia estructura, su propia 'concentración de muchas determinaciones, de ahí la unidad de lo diverso' (Marx 1973 [1857-1858]: 101), su propia internalización de lo externo" (89). Por citar un ejemplo, el café encontró cabida (fue "internalizado") de manera distinta de un lugar y momento a otro; esos acomodos formaron los sedimentos históricos que representaban parte del sustrato sobre el que se desarrollarían posteriores luchas sociales, políticas y económicas. Esta internalización diferenciada de lo externo varía conforme a las condiciones residuales de las relaciones precoloniales, coloniales y, después, poscoloniales, y sus formas recombinantes, y ayuda a reconfigurar y redefinir las relaciones sociales, políticas y económicas más adelante.

No es difícil advertir cómo la insistencia constante de Roseberry en la especificidad de las *historias* de un momento y lugar a otro a lo largo de las crudas determinaciones de las *estructuras globales*, aunada a su tenaz determinación de luchar con las dificultades de la experiencia real frente a las tentaciones de la abstracción que ofrece la gran teoría, lo obligó a confrontar a la abeja reina de la antropología estadounidense: la *cultura*. En un acto que en su día causó sorpresa dados sus intereses del momento, escribió un artículo titulado "Multiculturalism and the challenge of anthropology" (1992), donde sitúa los debates de la época en cuanto

al multiculturalismo al lado de las aproximaciones de los antropólogos a la cultura a lo largo del tiempo. Al hacerlo reconoce las metas del multiculturalismo de respetar 'culturas distintas', pero advierte que, como sea que se conciban, las culturas no son iguales en términos de poder: han "sido forjadas en contextos desiguales y cargados de poder"[5] (1992: 849).

Roseberry se sentía incómodo ante una interpretación estrictamente estructural o posicional de clase entendida, por ejemplo, preminentemente en la relación de explotación entre capital y mano de obra. El problema era que el surgimiento de clase como fuerza social dentro de una formación social capitalista inherentemente conflictiva solo podía abordarse *en la realidad* por referencia a la historia de los agentes sociales. La antropología, incluso en su variante de economía política, aún no había sido capaz de lidiar con los elementos culturales de clase ni con las características de la cultura con reminiscencias de clase. Para ello tuvo que recurrir a los intelectuales disidentes[6] formados en el breve periodo de hegemonía de la izquierda en el partido laborista británico. Con el tiempo esto alejaría a Roseberry de la antropología de gremio y lo acercaría a la historia a secas, pero argumentaremos que su intento de abordar la cuestión de la cultura nunca se completó y que, pese a ciertos avances de autores como Thompson, Williams y Hall en cuanto a las interpretaciones antropológicas de la cultura, la suya también fue una noción problemática hasta la frustración.

Una queja constantemente articulada cuando hablaba de la forma en que los antropólogos empleaban la 'cultura' como fuente de explicación (abordó a autores tan dispares como Geertz y Sahlins) era que se le hacía suplir la manera en que, de hecho, las fuerzas y contrafuerzas del pasado daban paso tanto a los diferenciales del poder material *como también* a las tradiciones del entendimiento, lo que Williams denominaría 'estructuras de sentimiento'. La forma en que surgen las diferencias culturales y los sentimientos de clase tienen que explicarse y no asumir su existencia para después convertirlas en la base de la explicación antropológica. En referencia a Inglaterra, Thompson señaló que "la coherencia [de un campo] surge menos de cualquier estructura cognitiva inherente que del campo de la fuerza y los opuestos sociológicos peculiares de la sociedad del siglo XVIII, para ser franco, los discretos y fragmentados elementos de los viejos patrones de pensamiento fueron integrados por la *clase*" (en cursivas en el original. Citado en Roseberry 1994: 356).

Para Thompson el tema de interés era cómo los subalternos, como la clase trabajadora inglesa, conseguían generar una cultura colectiva dentro *y a pesar* de la prolongada dominación de otras clases. Había que luchar por la cultura y, en el proceso, la cultura se convertía en recurso para la lucha. Aquí 'cultura' e 'historia' no son nociones separadas sino, especialmente como en la obertura de Mintz, se unen para conformar la historia cultural.

Lo interesante de Raymond Williams en este aspecto es que, afín a los antropólogos pero a diferencia de la historia social de la que partió Thompson, tuvo que *empezar* dentro de una tradición intelectual (crítica literaria) que daba la cultura por sentado. Así, su línea crítica siguió dos vertientes. Primero, buscó disipar la visión predominante según la cual la 'cultura' únicamente habría de encontrarse en la obra de autores, artistas y similares de gran refinamiento, y ser reconocida por expertos burgueses. Tales distinciones tuvieron que entenderse mediante un estudio no solo de las condiciones materiales dentro de las cuales surgieron, sino al comprender la cultura misma como elemento de esa materialidad. En segundo lugar, una vez asumido este paso, evidentemente la cultura debía entenderse como algo penetrante y distintivo en todas las clases, regiones, comunidades, etcétera.

Roseberry tomó estas diferencias de la *doxa* antropológica prevaleciente como cabeza de puente al situar a la cultura en su lugar; es decir, entendiéndola como elemento crucial que surge y persiste a través de la historia formada en el caldero de los campos de poder. Y, sin embargo, atraído como fue a los intelectuales disidentes británicos, empezó a preocuparse de que su adopción por muchos antropólogos en la década de 1990 (lo que tal vez no era de sorprender) tuviese el efecto de dotar a la 'cultura' de un poder excesivamente determinante. Así fue especialmente en el uso de la noción 'hegemonía' y en un muy citado artículo Roseberry buscó explicar los *procesos* hegemónicos (expresión en la que insistía) en términos de la economía política más que del discurso dominante, en otras palabras, tal como Gramsci había empleado la expresión.

---

[5] Esto hizo que Roseberry fuese particularmente crítico con autores como James Clifford, Steven Tylor y George Marcus, cuyos intentos de criticar tradiciones antropológicas más antiguas adolecían en gran medida de no comprender las relaciones de poder, ya fuese en los entornos que eran objeto del estudio antropológico o dentro de la propia academia.

[6] La expresión es de Edward Thompson.

Esto no significaba abandonar la cultura, de hecho "Todo estudio de la formación del Estado debe, según la formulación [de Gramsci], ser también un estudio de la revolución cultural" (1994: 359).

Aquí vemos a Roseberry, una vez más, trabajando con la totalidad, pero con una totalidad altamente compleja, respetando las variaciones, la desigualdad y la parcialidad que surgen en situaciones históricamente *específicas*. Como en su tratamiento de Marx, al igual que el de Gramsci, Roseberry apunta a la obra efectivamente *histórica* del autor a fin de revelar la productividad de sus conceptualizaciones. En consecuencia, para Roseberry la forma en que operan los procesos hegemónicos está enmarcada en una totalidad entendida en términos de los campos de fuerza. "Si concebimos el proceso hegemónico y el marco discursivo común como *proyectos* de Estado (desarticulados, pero necesarios), no como *logros* del Estado […] podemos hacer avanzar nuestra noción de 'cultura popular' y 'formación del Estado' en relación mutua" (*ibíd.*: 365). Sin embargo, congruente con lo que ha dicho sobre los *campos*, rechaza un modelo simple de hegemonía en términos del dominado y el subordinado. "El campo de fuerza es mucho más complejo, pues las leyes, los dictados, programas y procedimientos del Estado central se aplican en determinadas regiones, cada una de ellas caracterizada por distintos patrones de desigualdad y dominación que, a su vez, son los productos singularmente configurados de los procesos históricos que incluyen relaciones y tensiones previas de centro y localidad" (*ibíd.*).

Sería difícil leer esto y, de hecho, cualquiera de los últimos trabajos de Roseberry, y sugerir que no le interesaba la cultura. Tampoco sería preciso sugerir que vio la cultura como preminentemente emergente y no formativa. De hecho, en tres contundentes intervenciones escribió sobre los entornos sociohistóricos en que se producía la cultura académica y las implicaciones políticas de su producción en el "cerco académico" (palabra de su propio cuño) de la academia estadounidense (Polier y Roseberry, 1989; Roseberry, 1996; 2002). Aun así, para Roseberry el desafío siempre fue mantenerse tan leal como fuera posible a las especificidades de la *historia*, como materialidad ineludible del pasado *y* como disciplina con sus propios y estrictos requisitos de verdad y compromiso con la política efectiva. Como lo señala Narotzky (2001) en una reflexión sobre la obra de Roseberry a un año de su muerte, "La decisión de Bill fue política (no tanto una mera decisión intelectual) y también marxista, pues pensaba que había una 'tensión dialéctica entre 'la historia real' por un lado y los comentarios y textos históricos de los actores sociales y los intelectuales por otro' (Roseberry y O'Brien 1991: 12)".

William Roseberry no "trajo" a los campesinos, medieros, jornaleros y otros trabajadores latinoamericanos a la historia, pues ellos estaban ahí mucho antes de que él redactara sus textos. No obstante, en el caso de muchos estudiantes del continente, Roseberry ayudó a hacer de esa presencia un factor efectivo. Además, inyectó nuevo valor a los estudios comunitarios y regionales e hizo patente la necesidad de realizar esa tarea antes de pasar a las clasificaciones y tipologías más amplias. Por último, sin proponérselo, Roseberry desdibujó la diferencia entre la antropología del norte y la hoy popular antropología del sur, demostrando la forma en que las ideas radicales provenientes del norte pueden recodificarse e interpretarse en el contexto de los campos sociales específicos de poder en el sur, lo que constituye otro ejemplo de internalización de lo externo.

PREFACIO

Mi objetivo con este libro es explorar algunas de las implicaciones culturales y políticas de una economía política antropológica. En mi opinión, se han explorado muy pocas de estas implicaciones, y lo han hecho tanto autores que rechazan la sola *posibilidad* de entender la cultura desde la perspectiva de la economía política como los propios economistas políticos. Pareciera que nuestras ideas sobre la cultura y la historia nunca se confrontaran. En demasiadas lecturas articuladas desde la economía política podemos encontrar sofisticados tratamientos del desarrollo desigual y la formación de centros y periferias, pero cuando se trata de considerar a la cultura y la política confinamos experiencias sociales profundamente contradictorias a simplistas y elementales etiquetas de clase o época. En demasiadas lecturas articuladas desde la antropología cultural la historia es poco más que un nuevo terreno sobre el cual explayar la práctica antropológica. Rara vez los antropólogos permiten que su conocimiento de la historia influya lo que piensan de la cultura. En este libro intento colocar a la cultura y la historia en una relación mutua, en el contexto de una reflexión sobre la economía política del desarrollo desigual.

En la consecución de mi argumento, invito al lector a acompañarme en un recorrido que analiza el ensayo de Geertz sobre las peleas de gallos en Bali, la postulación de Marx sobre los antiguos modos de producción germánicos y asiáticos, la investigación de Wolf sobre la formación de sujetos antropológicos en la historia mundial, la lectura de Cardoso y Faletto de la "internalización de lo externo" en Latinoamérica, el concepto de tradición selectiva de Williams, etcétera. Asimismo, invito al lector a considerar estas ideas en relación con la política y la cultura en la Venezuela contemporánea o los procesos de "americanización" en Latinoamérica. Si bien llego a este libro con vastas preguntas, mis discusiones están firmemente arraigadas en la consideración de textos y procesos históricos concretos. El argumento se desarrolla mediante ensayos, modalidad que requiere de cierto planteamiento preliminar.

Clifford Geertz señala que el ensayo se ha convertido en el "género natural" de la escritura antropológica (1973b: 25); esta observación aparentemente se sustenta en el número de libros de antropología recientemente publicados que siguen la modalidad ensayística. Suelen ser más leídos que los trabajos etnográficos que inspiran o nutren los ensayos y, en general, son publicados como parte de un argumento intelectual en curso, como sucede con *Interpretation of Cultures* de Geertz (1973a) o *Islands of History* de Marshall Sahlins (1985), de manera que el *libro* presenta una postura o plantea un argumento que no podría encontrarse en ninguno de los *ensayos*, ya sea de manera individual o en conjunto. Los ensayos y los libros de ensayos se han convertido en nuestro principal medio de comunicación.

Pensemos cómo interpretar entonces la aseveración de George Marcus cuando apunta que la ventaja del ensayo es que

> se opone al análisis sistemático convencional, absuelve al escritor de tener que desarrollar las repercusiones más amplias de sus ideas (sin dejar de indicar, sin embargo, la existencia de esas repercusiones) o tener que atar todos los cabos que pudieran quedar sueltos. El ensayista puede mistificar el mundo, dejar inconclusas las acciones de sus sujetos en lo que respecta a sus implicaciones generales, crear una postura retórica de insondable comprensión a medias, perplejidad a medias ante el mundo habitado por el sujeto etnográfico y el etnógrafo. Así, el ensayo es una forma de escritura ideal para los tiempos que corren, donde los paradigmas se han desorganizado, los problemas son inabordables y los fenómenos solo se comprenden de manera parcial (1986: 191).

Lo que falta en esta celebración del "juego" antropológico es el aspecto mismo del ensayo que resultó atractivo a Geertz: la constante y sostenida vinculación comprometida con sujetos etnográficos y el requisito

de arraigar las propias observaciones, inferencias e interpretaciones a ese compromiso. ¡Nada más lejos de una antropología decidida a "mistificar el mundo"!

De hecho, si observamos la manera en que se han escrito y leído la mayoría de los ensayos antropológicos, advertiremos que su importancia radica en el intento de *comprender el sentido* (a encuentros etnográficos, textos, ideas, procesos) sin encerrar ese sentido en modelos totalizantes. Son, o deberían de ser, los medios que nos permiten desarrollar ideas, interpretaciones y argumentos, no meros performances o posturas retóricas, ni demostraciones de las hazañas interpretativas o la conciencia posmoderna de un autor.

En mi caso, hace cinco años empecé a trabajar en una historia comparada del surgimiento de la "economía familiar" en regiones de Europa y Latinoamérica. Mi objetivo era desarrollar una crítica de la noción de los "modos domésticos de producción", particularmente aquellos que abordaron los modos domésticos como formas precapitalistas por excelencia y los proyectaron a un pasado humano primordial. Sigo trabajando en ese libro, si se me permite decirlo así para referirme a las notas acumuladas durante dos sabáticos y tres años en un cargo burocrático (véase Roseberry 1986b; 1988). Sin embargo, de no haberlo empezado, jamás habría escrito este. Me di cuenta de que, para trabajar con el material histórico, tendría que reformular algunas de mis lecturas del capitalismo, la historia y el campesinado. Necesitaba pensar con mayor claridad en la cultura, la ideología y la política para desarrollar las grandes implicaciones del argumento, además de enlazar mis renovadas lecturas de la cultura y la política a mis perspectivas sobre la historia y el capitalismo.

No obstante, más que abordar la Cultura, la Historia o el Capitalismo en lo abstracto, revisé los textos de Geertz, Sahlins o Williams sobre la cultura y la historia, los textos de Marx o Wolf sobre el capitalismo, etcétera. Al mismo tiempo, seguí trabajando con el material histórico. Escribí ensayos, por lo general percibidos como digresiones inoportunas del proyecto principal. El tiempo dejó dos cosas en claro: la primera, que la estructura misma de mi argumento para el proyecto sobre la economía familiar cambiaba a medida que se modificaban mis lecturas del capitalismo, la historia, la cultura y la política; la segunda, que había empezado a ver los esbozos de un argumento que daba forma a cada ensayo, pero no se había desarrollado de manera explícita. Mi objetivo al escribir el presente libro ha sido desarrollar ese argumento, primero mediante la redacción de nuevos ensayos capaces de hacer las conexiones más explícitas (los capítulos dos, cuatro, seis y ocho, dos de ellos son ensayos "viejos" reescritos en gran medida para esta obra), y segundo mediante la reelaboración de algunos otros.

He contraído importantes deudas intelectuales durante la escritura de este libro; algunas de ellas se hacen evidentes en las páginas a continuación. En algunos casos he agradecido a ciertas personas con tanta frecuencia en otros textos que en esta ocasión he preferido dejar que mi análisis de su obra en estas páginas quede plasmado a modo de reconocimiento de su influencia. Quisiera concentrarme en otro grupo de colegas. Ante todo, agradezco a los miembros del efímero grupo de lectura Raymond Williams en la New School for Social Research en el periodo 1981-1982 (Richard Blot, Mary Fallica, Thomas Hardy, Francine Moccio y Julie Niehaus) por ayudarme a emprender un nuevo rumbo. En segundo lugar agradezco a un grupo más reciente de personas que me han influido gracias a conversaciones celebradas en mi estudio o disfrutando de unas cervezas, personas que me plantearon preguntas incómodas o me sugirieron libros o artículos que no me podía perder: Gus Carbonella, Kim Clark, Lindsay DuBois, Chandana Mathur, Mary McMechan, Patricia Musante, Nicole Polier y Susan Suppe.

También me fueron útiles los intercambios y la colaboración con Jay O'Brien, que leyó una primera versión del capítulo ocho concentrada en el concepto de los modos domésticos de producción y me sugirió que las problemáticas históricas y políticas involucradas demandaban una consideración y un planteamiento más amplios. Este libro es una respuesta a esta sugerencia; nuestra colaboración en otra obra constituye una respuesta más (O'Brien y Roseberry, eds., por publicar). Cuando estaba cerca de terminar el manuscrito presenté el último capítulo en una sesión titulada "Confrontar al capital", organizada por Ashraf Ghani para la reunión de la Asociación Estadounidense de Antropología de 1987. Agradezco las críticas y los ánimos de los integrantes de aquella mesa (Derek Sayer, Gavin Smith y Joan Vincent). También quiero agradecer a Garth Green por asumir la ingrata tarea de comentar el manuscrito durante mi curso de cultura y economía política en la primavera de 1988. Mi relación con Rutgers University Press ha sido absolutamente gratificante, desde los primeros contactos con Marlie Wasserman hasta el proceso de revisión, la fina labor de Eve Pearson como correctora de estilo y la edición final del libro. Agradezco también las útiles sugerencias del equipo revisor de la editorial, especialmente Jane Schneider y el "Revisor número 3".

Escribí la mayoría de los ensayos durante dos sabáticos académicos, años en los que recibí el apoyo de la John Simon Guggenheim Memorial Foundation (1983-1984) y el Comité para Latinoamérica y el Caribe del Consejo para la Investigación en Ciencias Sociales (1986-1987). Ambas instituciones creían que estaba trabajando en el proyecto sobre economía familiar; juro que era así.

Sobre todo, quiero agradecer a Nicole Polier, mi cómplice. Sin ella ni siquiera hubiera imaginado este libro. Cualquier intento por abundar en esa frase será necesariamente incompleto: me ayudó a ver las piezas como un todo; inyectó su entusiasmo, escepticismo e inteligencia crítica a nuestras muchas conversaciones e intercambios; ha sido la primera incansable lectora y la mejor crítica de este manuscrito. A su lado, nuevamente disfruto de la antropología y de tanto más.

ANTROPOLOGÍAS E HISTORIAS

La tentación consiste en reducir la variedad histórica de las formas de interpretación a lo que en términos generales denominamos símbolos o arquetipos: abstraer incluso estas formas más evidentemente sociales y otorgarles un estatus esencialmente psicológico o metafísico. Esa reducción suele darse cuando encontramos la persistencia de determinadas formas e imágenes e ideas clave a lo largo de periodos de grandes cambios. Sin embargo, si somos capaces de ver que la persistencia depende de que esas formas e imágenes e ideas cambien, aunque con frecuencia lo hagan de manera sutil, interna y en ocasiones inconsciente, también podremos ver que la persistencia indica una necesidad algo permanente o efectivamente permanente a la que responden las interpretaciones cambiantes. Creo que esa necesidad de hecho existe y es creada por los procesos de una historia particular. Pero si no vemos estos procesos o los vemos únicamente de manera incidental, recurrimos a modos de pensamiento que parecen capaces de crear la permanencia sin la historia. Podemos encontrar satisfacción emocional o intelectual en ello, pero entonces nos habremos ocupado únicamente de la mitad del problema, pues en todas estas interpretaciones generales lo realmente sorprendente e interesante es la coexistencia de la permanencia y el cambio, justamente lo que debemos explicar sin reducir ninguno de estos hechos a la forma del otro.

—Raymond Williams, *El campo y la ciudad*

INTRODUCCIÓN

Una noche de junio de 1987 en Tepoztlán una banda de músicos guiaba una procesión de la capilla de La Santísima hacia la casa del mayordomo. La noche previa habían empezado los preparativos para la fiesta del barrio: una misa breve, fuegos artificiales y música de La Michoacana, una banda contratada especialmente para la ocasión. Las actividades se prolongaron hasta bien entrada la noche mientras las mujeres tejían guirnaldas para decorar la capilla. La fiesta tendría lugar al día siguiente, domingo, con pequeñas procesiones provenientes de otros barrios que atravesarían el concurrido mercado en la plaza para colocar sus estandartes en el altar, al lado del estandarte de La Santísima. Se celebraría una misa, después habría fuegos artificiales, música de mariachi a cargo de otra banda y marchas y valses interpretados por La Michoacana en un ambiente festivo animado por el alcohol. Pero esa noche los parroquianos salían de la capilla para beber aguardiente y socializar en la casa del mayordomo o anfitrión de la fiesta. La procesión incluía a la banda, los hombres y mujeres que habían estado a cargo de los preparativos y los infaltables fuegos artificiales. Sin embargo, más o menos a una cuadra y media de la casa del mayordomo la banda dejó de tocar mientras la procesión avanzaba frente a la casa de un rico comerciante donde se celebraban los quince años de su hija. Las rejas del patio del comerciante estaban abiertas y todos eran bienvenidos a entrar y bailar al animado ritmo de una mezcla de rock estadounidense, salsa caribeña y pop mexicano que tocaba una banda de la Ciudad de México. La Michoacana no podía competir y la cantidad de gente reunida en la fiesta de cumpleaños superaba fácilmente al grupo que se dirigía a la casa del mayordomo. Pero la preponderancia de la fiesta del comerciante no se limitó a los breves instantes que le tomó a la procesión pasar aquella casa: el comerciante había colocado a los músicos en un escenario de forma tal que las bocinas apuntaban directamente a la casa del mayordomo.

En este conflicto entre fiestas se concentra un conflicto entre antropologías. En cierto sentido, resulta oportuno que el marco de los hechos sea Tepoztlán, ya que una de nuestras más famosas controversias tiene que ver con la vida en ese pueblo entre las montañas de Morelos. Robert Redfield vio en Tepoztlán una expresión de la sociedad folk, basada en valores comunitarios y observadora de un nutrido calendario de fiestas de los barrios y de todo el pueblo mediante las cuales puede expresarse la solidaridad comunitaria (1930). Oscar Lewis, por su parte, vio en Tepoztlán un pueblo desgarrado por conflictos derivados del acceso diferenciado a la tierra y de una historia marcada por luchas políticas profundas y, en ocasiones, sangrientas (1951). Ambas perspectivas sirven como textos centrales para dos tradiciones en la antropología mexicana, las cuales apuntan a una rica literatura. De hecho, la literatura sobre la política en los pueblos de México es tan abundante que el conflicto presenciado durante la fiesta de barrio en La Santísima no tendría por qué sorprender.

Este libro no empieza con una descripción de ese conflicto para decir algo nuevo sobre Tepoztlán o la antropología mexicana, sino porque esa descripción nos permite reflexionar sobre ciertos problemas de la teoría antropológica contemporánea.

Los antropólogos gustan de presentar sus desacuerdos más importantes en términos de oposiciones cuya mera enunciación implica una posición "correcta": de la oposición de Harris entre materialismo cultural e idealismo o mentalismo (1979) a la oposición de Geertz entre un enfoque semiótico y una ciencia predictiva (1973a) a la oposición de Sahlins entre una narrativa cultural y el materialismo vulgar (1976) a, más recientemente, la oposición de los posmodernistas entre un giro literario y un realismo naif e irreflexivo (Clifford y Marcus 1986). En principio, puede parecer que todas estas oposiciones giran en torno de un solo desacuerdo, expresado de manera más contundente por Marshall Sahlins:

> Las alternativas en este venerable conflicto […] pueden formularse en líneas generales de la siguiente manera: ya sea que el orden cultural haya de concebirse como la codificación de las acciones efectivamente intencionales

> y pragmáticas, o que, a la inversa, las acciones humanas en el mundo hayan de ser entendidas como mediadas por el diseño de la cultura, lo que ordena de una vez la experiencia práctica, la práctica habitual y la relación entre ambas. La diferencia no es trivial ni se resolverá mediante una feliz conclusión académica según la cual la respuesta se encuentre en algún punto medio (1976: 55).

La división a la que apunta Sahlins es importante y este libro se presenta a modo de comentario al respecto. Sin embargo, comprender adecuadamente las problemáticas implicadas y las obras de determinados autores exige que la propia división sea presentada en términos menos claramente definidos y provocadores. Como sostengo detalladamente en el capítulo 2, las diversas oposiciones que caracterizan las argumentaciones antropológicas no son meras variaciones de un único tema antinómico. Las diferencias entre quienes buscan una "narrativa cultural" son significativas, al igual que aquellas entre quienes buscan lo que Sahlins denominaría "razón práctica". Los argumentos esgrimidos para criticar a un Marvin Harris no pueden reciclarse para criticar a un Eric Wolf; tampoco es posible utilizar los mismos argumentos en contra de Marshall Sahlins y Clifford Geertz. Los muchos intentos por hacerlo representan la lealtad a una oposición conveniente, no una implicación real con los textos.

Este libro ofrece comentarios sobre cierto número de recientes textos antropológicos como parte de un argumento para un enfoque de economía política a la historia y la cultura. A fin de entender mejor este enfoque y su relación con otras perspectivas de la historia y la cultura, empezaremos por volver a la fiesta de cumpleaños en el patio del comerciante.

Para entender estas fiestas rivales necesitaríamos saber algo de las relaciones estructurales dentro y entre los barrios de Tepoztlán, el lugar que ocupa La Santísima en esas relaciones estructurales, el lugar que ocupa esta fiesta de barrio relativamente menor dentro del ciclo de fiestas de Tepoztlán, etcétera. Para ello resulta útil contar con un corpus bibliográfico que va de Redfield a Bock (1980) y Lomnitz-Adler (1982), pasando por Lewis. Sin embargo, también es necesario plantearse otras preguntas que podrían empezar por el mayordomo y el comerciante. ¿Quiénes son estas personas y cómo encajan sus acciones con el curso particular de sus vidas? ¿Cuánto tiempo llevaba el mayordomo preparándose para su labor de anfitrión? ¿Qué costos había implicado y qué esperaba obtener a cambio? ¿Cómo se ganaba la vida? ¿Qué clase de relaciones económicas, sociales y políticas tenía con otras personas en el barrio y en Tepoztlán? ¿Qué vendía el comerciante y cuáles eran sus relaciones económicas, sociales y políticas con otras personas en el barrio y más allá de él? ¿Alguna vez aspiraría a la mayordomía de las fiestas del barrio o de todo el pueblo, o se sentía por encima de todo ello? ¿Había una historia de enemistad entre el mayordomo y el comerciante, o entre las familias del mayordomo y el comerciante, o entre el comerciante y otros pobladores del barrio? ¿En qué estaba pensando el comerciante al programar la fiesta de cumpleaños el mismo fin de semana en que sería la fiesta del barrio? ¿Habría considerado celebrarla en otro fin de semana? ¿Cómo había sido recibido la fiesta del comerciante, tanto en expectativa como durante el evento mismo, por parte del mayordomo, las demás personas que habían preparado la fiesta del barrio, los participantes en la celebración congregándose en el patio del comerciante? ¿Qué habría dicho la gente, si es que algo había dicho, sobre las dos fiestas o el comerciante y el mayordomo y las relaciones entre ambos? ¿Qué consecuencias podría tener la rivalidad entre las fiestas (en las próximas semanas, los próximos meses, los próximos años) para las relaciones entre estos dos hombres o las relaciones dentro del barrio y dentro de Tepoztlán?

Para entender estos conflictos necesitamos saber algo de la estructura de largo plazo y el significado de esta fiesta de barrio en concreto dentro de un ciclo de fiestas, pero también necesitamos saber algo acerca de la manera en que determinadas personas actúan dentro de esas estructuras al recurrir a una ocasión específica y significativa para decir algo sobre sus relaciones mutuas, su postura relativa en el barrio y el pueblo, su historia o sus perspectivas.

Para entender lo que las personas dicen y escuchan en determinadas situaciones necesitamos recurrir a la historia. Todas nuestras preguntas sobre las fiestas son históricas: ¿Cómo encajaron las acciones con las historias de vida de determinadas personas? ¿Cómo se relacionan esas historias de vida con las historias

familiares? ¿Cómo encajaron esas historias de vida y familiares con los eventos y las tendencias recientes y no tan recientes en el barrio y el pueblo? ¿Cómo había cambiado la fiesta del barrio con las décadas?

Esas preguntas no sorprenden en este momento del desarrollo del pensamiento antropológico. En estos días los antropólogos de diversas corrientes están descubriendo la historia, pero en el camino crean dos tipos de problemas. Primero, pueden escribir una historia parcial de la relación *entre* la antropología y la historia. En la interpretación más restringida, no hubo tal relación hasta que Clifford Geertz publicara *The Interpretation of Cultures* (1973a), y los historiadores de Princeton y otras universidades descubrieran y se apropiaran de una particular versión de la antropología cultural (véase Silk 1987). No obstante, esto ignora una tradición y un argumento mucho más añejos, frecuentemente "subterráneos" (Vincent 1989), no solo dentro de la antropología desde Boas hasta algunos de sus estudiantes y colegas (véase Mintz 1987), sino también entre antropólogos e historiadores implicados en estudios de área en décadas más recientes.

Segundo, los antropólogos pueden "recurrir a la historia" sin especificar el tipo de historia que tienen en mente. No me refiero simplemente a las historias de vida, familiar, del barrio, del pueblo o nacional mencionadas en nuestra exposición sobre Tepoztlán, aunque las relaciones entre ellas siguen siendo importantes. De consecuencia más inmediata para lo que aquí se discute es el hecho de que los antropólogos no se refieren a lo mismo cuando hablan de historia. Las diferentes nociones de historia se encuentran, a su vez, relacionadas con distintas posturas dentro de los debates antropológicos. Tenemos, en resumen, una variedad de *antropologías* apropiándose de una variedad de *historias*, convirtiendo toda invocación de una sola frase de la intersección de antropología e historia en algo simplista e ingenuo. De hecho, podemos entender mejor las problemáticas que dividen a los antropólogos si trascendemos las oposiciones encontradas anteriormente y nos preguntamos a qué se refieren determinados antropólogos cuando hablan de historia. Más que presentar un estudio exhaustivo, me concentraré en tres grandes autores que han contribuido a la implicación de la "antropología" con la "historia" y, mediante esa implicación, han definido las problemáticas más importantes a las que se enfrentan los antropólogos hoy: Clifford Geertz, Marshall Sahlins y Eric Wolf.[1]

Como se manifiesta en *The Interpretation of Cultures* (1973a), *Negara* (1980) y otras obras, la noción de la historia de Geertz se basa en la distinción neokantiana entre las ciencias naturales y las ciencias históricas, según la cual estas últimas están asociadas al estudio de la sociedad y la cultura humanas. La invocación de la historia, dado este uso, está vinculada a una crítica epistemológica y metodológica de la ciencia social positivista. Para Geertz, la historia no puede entenderse por medio de fórmulas teóricas elaboradamente construidas ni por referencia a leyes generales. La búsqueda de tales leyes pierde de vista la capacidad creativa y la consecuencia de las actividades humanas, la cual tiene lugar en el contexto de conjuntos de símbolos "históricamente" derivados, a los que los actores humanos atribuyen significado. Así, Geertz considera a los intentos positivistas de explicar la historia como incapaces de abordar el problema del significado y la acción. En consecuencia, la tarea del antropólogo o historiador debe ser interpretar los significados que los humanos asignan a sus acciones. En este esquema, los términos "historia" y "cultura" están al menos interrelacionados, cuando no vistos como sinónimos. Y en gran parte de la obra de Geertz, son de hecho sinónimos. Decir que una práctica o problema es histórico es decir que se encuentra culturalmente situado y viceversa. Geertz lo deja absolutamente claro en su reconstrucción del estado balinés del siglo XIX, que ve como una crítica explícita de ciertos estilos de escritura histórica. En la introducción apunta:

> La historia de una gran civilización puede representarse como una serie de eventos relevantes (guerras, reinados y revoluciones) que, independientemente de que la moldeen, al menos marcan importantes cambios en su curso. O bien puede representarse como una sucesión no de fechas, lugares y personajes destacados, sino de fases generales de desarrollo sociocultural. El énfasis en la primera clase de historiografía tiende a presentar la

[1] Para consultar otros estudios y reflexiones sobre antropología e historia, véanse Cohn 1980; 1981; Davis 1981; Medick 1987; Thompson 1972; entre los estudios recientes que contribuyen a la "intersección" de ambas disciplinas se encuentran los de Behar 1986; Chance 1978; Comaroff 1985; De la Peña 1982; Farriss 1984; Fox 1985; Frykman y Lofgren 1987; Lomnitz-Adler 1982; Mintz 1985; Muratorio 1987; Price 1983; Rosaldo 1980; Roseberry 1983; Sewell 1980; Sider 1986; Smith 1989; Stoler 1985; Trouillot 1988; Vincent 1982; Warman 1981. En mi opinión, la reflexión reciente más importante se encuentra en un extraordinario ensayo de Hermann Rebel (1989a; 1989b).

> historia como una serie de periodos delimitados, unidades de tiempo más o menos diferenciadas, caracterizadas por cierta relevancia propia […] El segundo enfoque, sin embargo, presenta el cambio histórico como un proceso social y cultural relativamente continuo, un proceso que muestra, si acaso, pocas rupturas abruptas y, por el contrario, despliega una alteración lenta pero sistemática en la que, si bien es posible discernir fases de desarrollo cuando se ve toda la trayectoria del proceso en conjunto, es casi siempre muy difícil, si no imposible, identificar con precisión el punto en que las cosas dejaron de ser lo que eran para convertirse en otras. Esta visión del cambio, o proceso, no enfatiza tanto la crónica de los anales del quehacer humano, sino los patrones formales o estructurales de actividad acumulativa (1980: 5).

Podríamos pensar, sobre la primera enunciación de la diferencia, que Geertz está contrastando la historia vista como una serie de eventos, "una maldita cosa después de otra", con interpretaciones más estructurales de la historia. No obstante, a medida que desarrolla ese contraste, queda claro que ambos estilos de escritura histórica implican cierto tipo de narrativa "estructural". En la primera, sin embargo, el autor ve la historia como un proceso social material ("la crónica de los anales del quehacer humano"); en la segunda, el autor ve la historia como patrón cultural. Si bien Geertz sugiere que ambos estilos son válidos, sin duda prefiere el cultural, y lo presenta como la alternativa crítica al "analístico" y sugiere que es el estilo más adecuado para las sociedades no occidentales que estudia la mayoría de los antropólogos (*ibíd.*: 6).

Al menos en un aspecto, la aproximación de Sahlins a la cultura y la historia podría parecer similar. En *Culture and Practical Reason* (1976) este autor también tiende a tratar la cultura y la historia prácticamente como sinónimos. De hecho, en una obra que critica diversos estilos de pensamiento materialista por la ausencia de un concepto de cultura, generalmente es posible reemplazar sus numerosas referencias a la "historia" y el adjetivo "histórico" con las palabras "cultura" y "cultural" sin que se pierda su significado. Tanto la historia como la cultura son empleadas como contrapuntos críticos a los estilos materialistas que, se considera, reducen la variedad humana a la ley positivista. No obstante, en este libro de 1976 Sahlins difiere de Geertz en varios sentidos importantes. En lo que respecta a la cultura, Sahlins está menos preocupado por el significado o la acción que por el esquema conceptual, y su aproximación a ese esquema depende menos de Weber que de Lévi-Strauss. Sus análisis de las oposiciones y las transformaciones estructurales dentro de diversos esquemas conceptuales pueden ser más o menos sofisticados, pero el punto básico en *Culture and Practical Reason* es una oposición entre esquema conceptual y "praxis", donde el esquema conceptual es visto como previo a la actividad y también como mediador de la actividad. La cultura, en tanto esquema conceptual, no es vista como el producto de la actividad y el concepto pasado.

Lo anterior enfrentó a Sahlins a un problema importante: las pruebas etnográficas e "históricas" presentaban numerosos ejemplos de profunda transformación de esquemas conceptuales, y una antropología que presentaba la oposición entre praxis y cultura de manera tan extremista podía ser vista como sofisticada, erudita y trasnochada. Así, en sus trabajos más recientes Sahlins ha prestado más atención a la compleja interacción del esquema conceptual y la actividad. Al hacerlo, se ha modificado la relación entre cultura e historia en su obra. Sahlins sigue sin prestar demasiada atención al significado: continúa viendo la cultura como esquema conceptual sujeto al análisis estructural. De hecho, pareciera que los dos términos que ahora son vistos como sinónimos son "cultura" y "estructura". (Sorprendentemente y no sin humor, si buscamos la palabra "cultura" en el índice temático de su reciente obra *Islands of History* [1985], leeremos "ver estructura"[2]). Pero ahora la historia es vista como un proceso donde el esquema conceptual informa la práctica y la práctica transforma el esquema conceptual. Como lo señala al inicio de *Islands of History*:

> La historia es ordenada por la cultura, de diferentes maneras en diferentes sociedades, de acuerdo con esquemas significativos de las cosas. Lo contrario también es cierto: los esquemas culturales son ordenados por la historia, puesto que en mayor o menor grado los significados se revalorizan a medida que van realizándose en la práctica. La síntesis de estos contrarios se desarrolla en la acción creativa de los sujetos históricos, los individuos en cuestión. Pues por una parte, los individuos organizan sus proyectos y dan relevancia a sus objetos a partir de las interpretaciones existentes del orden cultural […] Por otra parte, entonces, en tanto las circunstancias contingentes de la acción no necesitan amoldarse a la relevancia que determinado grupo pueda asignarles, se sabe que los individuos reconsideran creativamente sus esquemas convencionales. Y en esa medida, la cultura se ve históricamente alterada en la acción. Podemos incluso hablar de "transformación

[2] Agradezco a Lindsay DuBois por hacérmelo notar.

cultural", ya que la alteración de algunos significados modifica las relaciones posicionales entre las categorías culturales, es decir, un "cambio de sistema" (1985: vii).

Podemos notar que la definición de transformación estructural como cambio en "las relaciones posicionales entre las categorías culturales" es hasta cierto punto parcial y limitada a la luz de la postura antimaterialista de la obra reciente de Sahlins. Dada esa definición, en todo caso, su aproximación a la historia ya no es aquella que la reduce al contexto. Ahora la usa para caracterizar las "transformaciones" asociadas con la relación y la interacción de estructura y evento, o estructura y práctica. No obstante, a medida que esta perspectiva se aplica a ejemplos de la historia polinesia, el abrumador énfasis continúa fijo en la incorporación de "evento" dentro de estructura: la interpretación estructural (cultural) de nuevos eventos dentro de códigos y relaciones prexistentes. Nos obsequia entretenidas y alumbradoras discusiones sobre las maneras en que los hawaianos, maorís o fiyianos interpretaron las acciones de los occidentales conforme a categorías prexistentes, incorporando evento dentro de mito. Pero aprendemos relativamente poco acerca de la transformación, excepto en los términos estrechamente estructuralistas que Sahlins plantea para sí. El caso más importante de transformación hacia el que Sahlins dirige nuestra atención es el conjunto de eventos asociados con los primeros contactos de Occidente con Hawai, eventos que condujeron a eso que los antropólogos hace tiempo reconocen como "revolución cultural" (Davenport 1969). Pero gran parte de la atención de Sahlins sigue dirigida al intento, finalmente fallido, de incorporar estos eventos al interior de esquemas conceptuales prexistentes. Se menciona la transformación política y económica que acompañó al contacto, especialmente en *Historical Metaphors and Mythical Realities* (1981), pero a modo de telón de fondo, no como sujeto de análisis en sí misma. La lectura *antropológica* de la historia es vista como interpretación concentrada en otras cuestiones culturales. "Ahora el problema", apunta Sahlins, "consiste en reventar el concepto de historia mediante la experiencia antropológica de la cultura" (1985: 72).

A pesar de sus diferencias, tanto Sahlins como Geertz usan un concepto de historia vinculado a un concepto de cultura. Puede emplearse para criticar enfoques más científicos o materialistas: las referencias a la historia, al igual que las referencias a la cultura, son el reconocimiento de la diferencia humana. En palabras de Sahlins: "Los diferentes órdenes culturales que estudia la antropología tienen sus propias historicidades" (*ibíd.*: 53). Si bien estas interpretaciones de cultura e historia pueden verse como intentos por aprehender una "perspectiva centrada en el actor" o como aportaciones a una "teoría práctica" emergente (Ortner 1984), el aspecto más significativo de ambos enfoques es que se encuentran varios pasos *distantes* de la acción. Como lo enfatiza Geertz, su interés no radica en "la crónica de los anales del quehacer humano, sino en los patrones formales o estructurales de actividad acumulativa" (1980: 5). En el caso de Sahlins, si bien leemos mucho sobre la "estructura de la coyuntura", sobre la interrelación entre estructura y práctica, el énfasis se mantiene en la práctica como *una categoría teórica* más que en la*s* práctica*s* de actores distintamente situados y posicionados dentro de relaciones sociales contradictorias. En esta perspectiva (o en esta momentánea conjunción de dos perspectivas distintas), la cultura no es *actuada* sino *representada*.

Si regresamos brevemente a Tepoztlán, tal vez encontremos que los antropólogos que trabajan con, digamos, un marco estructuralista tendrían mucho que decir sobre las relaciones simbólicas y estructurales entre los barrios: la división entre los barrios de arriba y los barrios de abajo, el emparejamiento de cierto barrio de arriba con cierto barrio de abajo, los vínculos análogos entre símbolos de animales adjudicados a barrios emparejados, la importancia del número tres en el vínculo entre los barrios Los Reyes y La Santísima (véase Bock 1980). Tendrían mucho más que decir sobre el simbolismo de La Santísima que sobre el simbolismo de las bocinas.

Es posible emplear una interpretación distinta de la noción de historia para criticar los supuestos culturales de un Sahlins o un Geertz. El autor que ha desarrollado esta perspectiva de manera más importante dentro de la antropología es Eric Wolf. Aquí la historia es vista como un proceso social material, caracterizado por la desigualdad económica y política y por la dominación, y también por transformaciones no solo de las relaciones entre términos culturales, sino de órdenes sociales completos. En este sentido, la historia no es simplemente la diferenciación de contextos culturales, aunque la incluye. Es, también, el intento de rastrear las conexiones entre varios órdenes culturales dentro de un proceso social global y unificado, aun cuando su desarrollo es desigual. Esta lectura de la historia se adscribe a un proyecto crítico que rechaza aquellos estilos antropológicos que trazan fronteras analíticas alrededor de determinados pueblos, regiones o "culturas" y después tratan esas entidades analíticas como diferentes por definición. En un comentario sobre

el uso acrítico de los materiales de Human Relations Area Files por parte de algunos antropólogos, Wolf hace una observación que fácilmente puede ampliarse a otras interpretaciones de cultura e historia:

> ¿Qué pasa, sin embargo, si tenemos en cuenta *procesos* que trascienden casos separables, avanzan a través y más allá de ellos, y los transforman a medida que transcurren? Tales procesos fueron, por ejemplo, el comercio de pieles en Norteamérica y la trata de esclavos africanos e indios americanos. ¿Qué hay de los patrilinajes localizados de hablantes de algonquino, por ejemplo, que en el transcurso del comercio de pieles se trasladaron a grandes aldeas ajenas a su linaje y llegaron a ser conocidos en términos etnográficos como ojibwa? ¿Qué hay de los chipeweyans, algunos de cuyos grupos dejaron la caza para convertirse en tramperos en pos de pieles o en "cargadores", mientras que otros continuaron cazando para alimentarse de caribús y los individuos pasaban continuamente de ser "comedores de caribús" a cargadores y viceversa? […] Es más, ¿qué hay de África, donde la trata de esclavos generó una demanda ilimitada de ellos y poblaciones nada relacionadas entre sí satisficieron esa demanda con la consecuente separación de individuos de sus grupos familiares mediante guerras, secuestros, empeños o procedimientos judiciales con tal de tener esclavos para vender a los europeos? En todos los casos, pretender especificar unidades culturales separadas y distinguir fronteras daría lugar a una muestra falsa. Estos casos ejemplifican espacial y temporalmente relaciones cambiantes, incitadas siempre por los efectos de la expansión europea. Si consideramos, además, que esta expansión ha afectado caso tras caso durante casi 500 años, entonces la búsqueda de una muestra mundial de casos distintos es ilusoria (1982: 17-18).

Es necesario aclarar algunos puntos. Primero, si bien el proyecto antropológico que Wolf concibe puede denominarse una economía política global e histórica, poco tiene en común con algunas formas de ciencia social global con las que los lectores estén familiarizados. Las versiones más populares, particularmente la teoría del "sistema-mundo" de Immanuel Wallerstein (1974; 1979), tienden a obviar la diferencia cultural y a interpretar los procesos sociales en diversas partes del mundo como procesos que tienen lugar en los centros desarrollados de la economía mundial. Como antropólogo, Wolf parte de diversas y multiformes sociedades estudiadas por otros antropólogos e intenta analizar sus historias de manera que se vinculen con procesos que ocurren en otros lugares. Segundo, si bien Wolf ve la historia como proceso social material y, por ende, su visión se ajusta a las aproximaciones materialistas a la antropología, no tiene nada en común con los intentos evolucionistas por incluir la variedad cultural en los esquemas explicativos generales casi como leyes (véase más adelante, capítulo 2). Wolf intenta situar diversas culturas en el contexto de una historia global, mas desigual; no intenta producir una ciencia de la historia universal.

Ambos estilos históricos (la historia como diferencia cultural y la historia como proceso social material) tienen algo crítico e importante que decir a una antropología más tradicional, "ahistórica". Tal vez consuele afirmar que hay cabida para ambas historias dentro de la antropología; por sí mismas, cada una ofrece una perspectiva parcial y necesariamente distorsionadora. Consuela, pero no basta: que haya cabida para ambas se sostiene dentro de una disciplina expansiva y ecléctica, pero sus visiones parciales y distorsionadoras no necesariamente son complementarias. Aunque me acerco a este libro con la convicción de que es posible mediar las oposiciones entre términos en apariencia antinómicos, como "significado" y "acción" o "significado" y "poder", no creo que la mediación consista en cocinar un estofado con un poquito de Wolf, un poquito de Geertz y un poquito de Sahlins. Algunos alimentos no se complementan; algunas antropologías son incompatibles. En este caso la incompatibilidad radica en actitudes básicas hacia los otros culturales, que a su vez radica en nociones fundamentalmente distintas de la historia. Una ve al Otro como diferente y *separado*, producto de su propia historia y portador de su propia historicidad. Es posible que no se nieguen las conexiones con una historia más amplia, pero los autores en esta tradición postulan que se debe entender la cultura (como significado o como estructura) haciendo a un lado esa historia más amplia (véase Ortner 1984). La segunda noción ve al Otro como diferente, pero *conectado*, producto de una historia particular que se entrelaza con un conjunto más amplio de procesos económicos, políticos, sociales y culturales al grado de imposibilitar la separación analítica entre "nuestra" historia y "su" historia. En este sentido, no hay culturas por reconstruir fuera de la historia, no hay cultura sin historia, no hay cultura ni sociedad "con su propia estructura e historia" a la que llegan las fuerzas históricas mundiales. El *concepto* de cultura que surge de un proyecto tal es fundamentalmente distinto del concepto de cultura del que pueden partir un Geertz o un Sahlins; el proyecto antropológico que surge también es distinto.

Este libro se basa en la noción de Wolf de una historia antropológica y su argumento está dedicado al estudio de las implicaciones de esta noción de la historia para nuestros análisis de la cultura y la política. Mi argumento es el siguiente:

Geertz y otros antropólogos influidos por Weber tienen fundamentalmente razón al señalar la cultura como el concepto central de la práctica antropológica y situar esa centralidad dentro de un llamado a estudiar la acción significativa. Es decir, el significado cultural es importante porque los actores sociales y políticos, y sus acciones, se forman en parte por interpretaciones prexistentes del mundo, de otros individuos, de uno mismo. Su aproximación al significado, sin embargo, es inadecuada, pues no prestan suficiente atención a la diferenciación cultural, a las desigualdades sociales y políticas que afectan las interpretaciones diferenciadas de los actores respecto del mundo, otros individuos y ellos mismos, y a la formación histórica de sujetos antropológicos dentro de procesos de desarrollo desigual.

Prestar suficiente atención a estas cuestiones requiere de una preocupación por la economía política. Por ende, analizo los supuestos y las prácticas de la economía política antropológica, señalo los tipos de problemas que deben de ser centrales en ese enfoque y reviso algunas de las insuficiencias de muchos estudios antropológicos de la política y la economía.

Si bien confío en la coherencia de este argumento, no lo desarrollo de manera lineal o paso a paso. El libro está dividido en dos partes, "Cultura" y "Economía política", vinculadas por una noción particular de la historia. Los ensayos en cada una de las partes siguen un patrón similar. Empiezo por abordar un texto concreto: en la primera parte, el ensayo de Geertz sobre las peleas de gallos en Bali y, en la segunda, el estudio de Wolf sobre la formación histórica de sujetos antropológicos. Posteriormente el análisis de cada texto central conduce a una discusión más general de determinados problemas y problemáticas de orden teórico: el marxismo y la cultura en la primera parte y las aproximaciones antropológicas a la economía política en la segunda. Los últimos dos ensayos de cada sección atienden problemas más específicos, planteados en los ensayos teóricos. En la primera parte abordo los análisis históricos de la política y la cultura en la Venezuela moderna y de una reflexión de mayor envergadura sobre la "internalización de lo externo" (Cardoso y Faletto 1979) en la historia latinoamericana. En la segunda parte profundizo en problemas teóricos más concretos dentro de la economía política antropológica: nuestras lecturas de las posturas, roles y destinos de los campesinados dentro de la Latinoamérica moderna, y nuestra lectura de la política y la cultura dentro de procesos de proletarización desigual. El capítulo final es un ensayo sobre los tipos de nociones de cultura y política que surgen de una aproximación a la formación de sujetos antropológicos en términos del desarrollo desigual. Un elemento central de este argumento es el regreso al concepto de comunidad, visto no como una sociedad (o cultura) fuera de la historia, sino como una asociación política formada mediante procesos de creación e imaginación política y cultural: la generación de significado en contextos de poder desigual.

CULTURA

El comienzo de la elaboración crítica es la conciencia de lo que realmente se es, es decir, un "conócete a ti mismo" como producto del proceso histórico desarrollado hasta ahora y que ha dejado en ti una infinidad de huellas recibidas sin beneficio de inventario...

No se puede separar la filosofía y la historia de la filosofía, ni la cultura y la historia de la cultura.

—Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*

CAPÍTULO UNO

LAS PELEAS DE GALLOS EN BALI Y LA SEDUCCIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA

En años recientes pocos antropólogos han ejercido mayor influencia en las ciencias sociales que Clifford Geertz. Sociólogos, politólogos e historiadores sociales interesados en la cultura popular y las *mentalités* se han acercado cada vez más a la antropología, y el antropólogo más frecuentemente seguido es el profesor Geertz.

Son diversos los factores que podemos aducir para explicar esta tendencia. En primer lugar, el cargo de Geertz en el Instituto de Estudios Avanzados le ha permitido trascender la involución disciplinaria y subdisciplinaria características de la antropología y de otras ciencias sociales. En el Instituto puede atraer a académicos de diversas disciplinas y adoptar un ánimo y un enfoque antidisciplinarios que no son comunes en la práctica académica actual. En segundo lugar, Geertz es un excelente etnógrafo que escribe con una elocuencia y una sofisticación rara vez encontradas en las ciencias sociales. Tanto los estudiantes noveles como los estudiantes de posgrado en seminarios avanzados pueden enriquecerse con la lectura de sus ensayos culturales. Asimismo, sus descripciones de la vida en Bali, Java o Marruecos evocan uno de los aspectos de la antropología que siempre ha resultado seductor: la atracción de los lugares remotos y otras maneras de ser. De ahí, en parte, el título del presente ensayo. Sin embargo, el título se propone sugerir también otro aspecto del trabajo de Geertz, pues en cierto sentido los antropólogos (y otros estudiosos de las ciencias sociales) han sido seducidos por los textos de Geertz sobre la cultura.

Para profundizar en esta afirmación primero debemos analizar un tercer aspecto de la prominencia de Geertz: su participación en debates antropológicos entre materialistas e idealistas. Aunque las aparentes antinomias entre explicación e interpretación, ciencia e historia, y materialismo e idealismo han sido temas constantes en los debates antropológicos durante años, el discurso adquirió un matiz crecientemente enconado en las décadas de 1960 y 1970. Durante un periodo de aproximadamente veinte años después de la Segunda Guerra Mundial, muchos antropólogos estadounidenses se alejaron del relativismo boasiano para transitar a enfoques más científicos y explicativos de la cultura y la sociedad. Dentro de esta tendencia, cierto materialismo dominó las discusiones antropológicas, especialmente en la ecología cultural de Julian Steward y el evolucionismo cultural de Leslie White. No obstante, hacia fines de la década de 1960, cada vez más estudiosos de las ciencias sociales rechazaban las narrativas explicativas por considerarlas positivistas y redescubrían el historicismo alemán y las sociologías interpretativas que habían influido a los primeros boasianos. Sin embargo, aproximadamente al mismo tiempo, los reflectores del materialismo antropológico se dirigieron a Marvin Harris tras la publicación de su obra *Rise of Anthropological Theory* (1968). Con ese libro y los volúmenes subsecuentes, especialmente *Cultural Materialism* (1979), Harris trazó el mapa de un terreno materialista decididamente científico, aunque se mostraba mucho menos cauteloso en cuanto a lo que podemos saber de los procesos sociales y culturales que la ecología cultural de Julian Steward.

Difícilmente sorprende la prominencia de Geertz en ese contexto. La publicación de una colección de sus ensayos en 1973, titulada *The Interpretation of Cultures* (1973a), y de manera particular el ensayo "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture" (1973b), preparado especialmente para ese volumen, aportó un convincente texto para aquellos antropólogos insatisfechos con la visión de una ciencia de la cultura que ofrecía Harris. Dada la formación de Geertz en las perspectivas weberianas y su familiaridad con la literatura fenomenológica y hermenéutica que Harris rechaza por "oscurantista", Geertz es capaz, con una breve exposición matizada con guiños retóricos, de cuestionar seriamente la noción no tamizada de hechos sociales y culturales que plantea Harris. Además, puede esgrimir convincentes argumentos a favor de una

antropología que "no es una ciencia experimental en pos de leyes, sino una ciencia interpretativa en pos de significado" (*ibíd.*: 5).

La diferencia entre Harris y Geertz, y sus particulares versiones de explicación e interpretación, puede demostrarse al abordar sus aproximaciones a la noción de cultura. Según Harris,

> Para el materialismo cultural, el punto de partida de todo análisis sociocultural lo constituye sencillamente la existencia de una población humana ética situada en unas coordenadas espaciales y temporales de tipo ético. Para nosotros, una sociedad es el máximo grupo social conformado por los dos sexos y todas las edades que muestra una amplia gama de comportamientos interactivos. La cultura, por otra parte, se refiere al repertorio aprendido de pensamientos y acciones expuesto por los miembros de los grupos sociales (1979: 47).

Harris procede a establecer rígidas distinciones entre infraestructura, estructura y superestructura, y nos dice que "Los modos de producción y reproducción conductuales éticos determinan probabilísticamente las economías doméstica y política conductuales éticas, que a su vez determinan probabilísticamente las superestructuras mental y conductual émicas" (*ibíd.*; 55-56). Nótese que la cultura se reduce a un acervo de ideas o, de manera menos imaginativa, a "un repertorio aprendido de pensamientos y acciones". La cultura es vista como un producto, no es simultáneamente vista como producción. No hay, entonces, preocupación alguna en la obra de Harris por el *significado*, es decir, las interpretaciones socialmente construidas del mundo en cuyos términos los individuos actúan. Sin embargo, en tanto estemos trabajando con una visión ideacional de la cultura como esta, ya sea desde una perspectiva materialista o idealista, la sustraemos de la acción y la praxis humanas y, por ende, excluimos la posibilidad de subsanar la antinomia antropológica entre lo material y lo ideal. Podríamos profundizar en esta aseveración volviendo a Clifford Geertz.

La promesa del proyecto de Geertz, especialmente tal como se desarrolla en "Thick Description", es que el autor parece estar trabajando con un concepto de cultura como algo socialmente constituido y socialmente constituyente. Critica de manera explícita las definiciones ideacionales de cultura para concentrarse en símbolos que entrañan y transmiten significados a los actores sociales que los han creado. Por desgracia, en ningún momento expresa a qué se refiere con la claridad y el rigor vistos en Harris. Por el contrario, elabora sus definiciones echando mano de una prosa más elegante y evasiva. Por ejemplo: "Convencido, siguiendo a Max Weber, de que el hombre es un animal suspendido en las tramas de significación urdidas por él mismo, considero la cultura como esas tramas…" (1973b: 5). O bien: "la cultura consiste en estructuras de significado socialmente establecidas en virtud de las cuales los individuos hacen cosas tales como indicar conspiraciones y unirse a ellas o percibir insultos y responder a ellos…" (*ibíd.*: 13). O bien: "La cultura de un pueblo es un acervo de textos que son ellos mismos acervos y que los antropólogos se esfuerzan por leer sobre los hombros de aquellos a quienes justamente pertenecen" (1973c: 452). Esta última cita proviene del conocido ensayo "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight", al que aquí prestaremos más atención. Ya mencionamos que Geertz *parece* estar trabajando con un concepto de cultura como algo socialmente constituido y socialmente constituyente. Ahora debemos preguntarnos si esa promesa se cumple. Este ensayo compara las aseveraciones del propio Geertz sobre sí mismo en "Thick Description" con una de sus propias piezas descriptivas. Ya que el trabajo etnográfico de Geertz es voluminoso y los objetivos del presente capítulo modestos, el presente ensayo se concentrará en las peleas de gallos en Bali.[1]

El ensayo de Geertz es al mismo tiempo un intento por mostrar que los productos culturales pueden ser tratados como textos y un intento por interpretar uno de tales textos. La metáfora del texto es, desde luego, predilecta entre los profesionales entusiastas del estructuralismo y la hermenéutica, aunque Geertz sigue más las huellas de Ricoeur que las de Lévi-Strauss. La referencia a la cultura como texto, dado el proyecto de

[1] Las reflexiones en torno al ensayo sobre las peleas de gallos en Bali se volvieron muy comunes a lo largo de la década de 1980, en su mayoría desarrolladas en aparente independencia (véase, por ejemplo, Clifford 1983; Crapanzano 1986; Lieberson 1984). En 1982, año en que se publicó la primera versión de este capítulo, esta industria académica no había alcanzado su pleno desarrollo. A diferencia de algunas de las reflexiones más recientes, este ensayo apunta a una noción más política de la cultura.

Geertz, demanda un ejercicio interpretativo. Es necesario resumir la interpretación de Geertz antes de poder plantear algunas preguntas en torno a ella. "Notes on the Balinese Cockfight" empieza con la enumeración de las dificultades que enfrentaron los Geertz al llegar al lugar, su reacción ante una redada policíaca en una pelea de gallos y la manera en que finalmente fueron aceptados, gracias a esa reacción, por los aldeanos. Después el ensayo aborda una descripción de la propia pelea de gallos que incluye la discusión sobre la identificación psicológica de los hombres y los gallos, los procedimientos asociados a las peleas de gallos y las apuestas, etcétera. Una vez atendidos los preliminares, Geertz pasa a interpretar la pelea de gallos como tal y empieza con la noción de juego profundo de Jeremy Bentham, los juegos donde las consecuencias para los perdedores son tan devastadoras que participar en ellos se torna irracional para todos los implicados. Tras señalar que las apuestas en las peleas de gallos balinesas parecen corresponder a este tipo de juegos extremos, apunta:

> Es en gran medida *debido* a que la inutilidad marginal de la pérdida es tan grande en las apuestas de mayor envergadura que aventurarse a participar en ellas es poner el yo público, alusiva y metafóricamente, por intermedio del gallo elegido, en la raya. Y si bien a los ojos de un benthamita esto puede meramente incrementar mucho más la irracionalidad de la empresa, para los balineses lo que fundamentalmente aumenta es el sentido que entraña todo ello. Y a medida que (siguiendo a Weber, no a Bentham) la imposición de sentido en la vida es la principal y primordial condición de la existencia humana, ese acceso a la relevancia compensa con creces los costos económicos que implica (1973c: 434).

A continuación Geertz atiende dos aspectos de relevancia en la pelea de gallos, ambos relacionados con la organización jerárquica de la sociedad balinesa. Primero, observa que la pelea es una "simulación de la matriz social" o, siguiendo a Goffman, un "baño de sangre en el estatus" (*ibíd.*: 436). Para profundizar en ello, Geertz menciona los cuatro grupos descendientes que estructuran las facciones dentro de la aldea y analiza las reglas que implica apostar en contra de los gallos que son propiedad de miembros de otros grupos descendientes, otras aldeas, rivales, etcétera. Aunque aún no se ha referido a la pelea como texto, a medida que avanza hacia el segundo aspecto de relevancia Geertz empieza a describirla como "una forma artística" (*ibíd.*: 443). En tanto forma artística, "despliega" pasiones fundamentales en la sociedad balinesa ocultas a la vista en la vida cotidiana y el comportamiento ordinario. Como inversión atomista de la manera en que los balineses normalmente se presentan entre sí, la pelea de gallos se relaciona con la jerarquía del estatus en otro sentido: ya no como una organización de la pelea conforme a estatus, sino a modo de comentario sobre la existencia, en primer lugar, de las diferencias de estatus. La pelea de gallos es "una lectura balinesa sobre la experiencia balinesa, una historia que se cuentan a sí mismos sobre sí mismos" (*ibíd.*: 448). Lo que se cuentan es que debajo del barniz exterior de calma y gracia colectivas se encuentra una naturaleza distinta. Tanto en un nivel social como individual, hay otro Bali y otro tipo de balineses. Y lo que se cuentan lo dicen en un texto que "consiste en un gallo que deja a otro en pedacitos a navajazo limpio" (*ibíd.*: 449).

Después de esta básica interpretación de las peleas de gallos en Bali en relación con la organización y el comentario sobre el estatus, Geertz cierra con una discusión de la cultura como acervo de textos. Advierte que su interpretación es difícil y que este tipo de enfoque no es "la única manera en que pueden abordarse sociológicamente las formas simbólicas. El funcionalismo está vivo, y también lo está el psicologismo. Pero considerar esas formas como 'diciendo algo de algo' y diciéndoselo a alguien es abrir al menos la posibilidad de un análisis que se ocupa de su sustancia más que de fórmulas reduccionistas que pretenden explicarlas" (*ibíd.*: 453).

Aceptada esta crítica hacia las fórmulas reduccionistas, debemos plantearnos si el análisis de Geertz ha abordado sociológicamente la pelea de gallos en Bali o prestado suficiente atención a su sustancia. A continuación no se hace una reinterpretación fundamental de la pelea de gallos en Bali. Esa reinterpretación compete a un autor más familiarizado con Bali e Indonesia que yo. Este ensayo simplemente señala unos cuantos elementos presentes en el ensayo de Geertz, pero omitidos en el ejercicio interpretativo que habría de formar parte de una interpretación cultural y sociológica de la pelea de gallos. Aunque Geertz pudiera considerar la referencia a estos elementos como una forma de reduccionismo funcionalista, aquí no se pretende explicar o dar cuenta de la existencia de las peleas de gallos. Más bien, al señalar otros aspectos de la sociedad y la historia balinesas con los que la pelea podría guardar relación, este ensayo pone en tela de juicio la metáfora de la cultura como texto (cf. Keesing 1987).

Aceptada por un momento esa metáfora, podemos abordar brevemente tres aspectos de la sociedad balinesa no incluidos en la interpretación. El primero se refiere al papel de las mujeres. En una nota al pie al inicio del artículo, Geertz señala que si bien parece haber poca diferenciación sexual pública en Bali, las peleas de gallos constituyen una de las pocas actividades de las que se excluye a las mujeres (1973c: 417-418). Esta aparente anomalía puede tener sentido en términos de la interpretación de Geertz; como con las diferencias de estatus, así con las diferencias sexuales. Las peleas de gallos y las apuestas en esas peleas son actividades masculinas, y sirven como comentarios sobre la negación pública de la diferencia. Pero no es posible subsumir tan fácilmente el sexo en el estatus. La exclusión sexual se torna más interesante cuando, gracias a otra nota al pie, nos enteramos de que la integración del campo balinés se dio mediante sistemas de rotación de mercados, capaces de abarcar varias aldeas, y que las peleas de gallos tenían lugar en días de mercado y cerca de ellos, y a veces eran organizadas por pequeños comerciantes. "En el Bali rural, el comercio ha seguido al gallo durante siglos, y esta actividad ha sido una de las principales agencias de la monetización de la isla" (*ibíd.*: 432). Asimismo, en una nota más al pie, esta vez en la obra posterior *Negara*, Geertz nos dice que los mercados tradicionales, "atendidos prácticamente en su totalidad por mujeres", se celebraban por la mañana, y que las peleas de gallos se llevaban a cabo el mismo día, por la tarde (1980: 199).

Aparte de la diferenciación sexual y la relación con los mercados, a lo largo de la primera parte del ensayo (1973c: 414, 418, 424, 425) Geertz destaca que las peleas de gallos eran una actividad importante en los estamentos balineses precoloniales (es decir, antes de los albores del siglo XX), que se llevaban a cabo en un ring en el centro de las aldeas, que causaban un impuesto y eran una relevante fuente de ingresos públicos.[2] Además, nos enteramos de que los neerlandeses, y después los indonesios, prohibieron las peleas de gallos, actualmente celebradas de manera semiclandestina en rincones ocultos de las aldeas, y que los balineses dicen que la isla tiene la forma de un "pequeño y orgulloso gallo, erguido con aplomo, el cuello extendido, el lomo tenso, la cola levantada, en eterno desafío a la extensa, débil y amorfa Java" (*ibíd.*: 418). Desde luego que estas cuestiones requieren de más atención interpretativa. Por decir lo menos, indican que las peleas de gallos están íntimamente relacionadas con procesos políticos de colonialismo y formación del Estado (aunque no es posible reducirlas a ellos). También indican que las peleas de gallos han sufrido un importante cambio en los últimos ochenta años, que si se trata de un texto, es un texto que se escribe como parte de un profundo *proceso* social, político y cultural.

Lo anterior nos lleva, por último, al tercer punto que no es tanto un aspecto omitido de la interpretación como un aspecto insuficientemente explicado. Geertz se refiere a las peleas de gallos como un "baño de sangre en el estatus" y nos dice que a modo de comentario sobre el estatus, las peleas de gallos dicen a los balineses que esas diferencias "son asunto de vida o muerte" y "una cuestión profundamente seria" (*ibíd.*: 447). Al menos en este ensayo, sin embargo, poco se nos dice de las castas y el estatus como proceso social material y la relación que éste guarda o no con las peleas de gallos. En *Negara*, Geertz vuelve su atención a las elaboradas ceremonias de cremación y ve en ellas una "agresiva afirmación del estatus" (1980: 117). Comparable con el *potlach* por su espíritu, la cremación es "consumación manifiesta, al estilo balinés" (*ibíd.*: 117) y uno de varios rituales que detalladamente dicen a los balineses que "el estatus lo es todo" (*ibíd.*: 102). En este caso, nos enfrentamos en parte a la rivalidad política entre nobles y príncipes de casta alta; pero los nobles a su vez comunican a sus plebeyos que la jerarquía obedece a un orden divino. En Bali, el estatus tiene que ver con la casta heredada, pero también con cargos alcanzados a lo largo de la vida mediante diversas formas de maniobra política (de manera muy clara entre los nobles, pero también entre los sudras de casta baja). Ante tanta maniobra y tantos "textos" culturales relacionados con el estatus, habría que prestar algo de atención a los diferentes mensajes de esos textos y a su construcción en el contexto de la formación del estatus como proceso histórico.

Estos tres problemas conducen a un punto básico. Las peleas de gallos han sufrido un proceso de creación que no puede separarse de la historia balinesa. Aquí nos enfrentamos a la principal deficiencia del

---

[2] En *Negara*, Geertz parece asumir una postura más cautelosa ante las peleas de gallos como importante fuente de ingresos públicos. El libro presenta un análisis del "Estado-teatro" en el Bali precolonial, donde una serie de lores y príncipes consiguen hacerse de seguidores, pero estos se encuentran geográficamente dispersos. Si bien analiza las dispersas zonas tributarias de los señores y las actividades de los recolectores de impuestos y rentas o *sedahan*, Geertz únicamente hace referencia a las peleas de gallos en una nota al pie en otro apartado dedicado al comercio, donde señala: "Los mercados se establecían comúnmente en el espacio frente a la vivienda de uno u otro señor […] y, al igual que con todo lo demás (tierras, agua, personas, etcétera), la expresión verbal era que el señor 'era dueño del mercado. En todo caso, cobraba impuestos al mercado tal como cobraba impuestos a las peleas de gallos que solían celebrarse en ruedos cercanos al mercado durante la tarde del día destinado al comercio" (1980: 199).

texto como metáfora de la cultura: el texto es escrito, no se está escribiendo.[3] Ver la cultura como acervo de textos o forma artística es sustraer a la cultura del proceso de su creación.[4] Si la cultura es un texto, no es el texto de todos. Más allá del hecho obvio de que significa cosas distintas a distintos individuos o diferentes tipos de individuos, debemos preguntar quién (o quiénes) están a cargo de su escritura. O bien, para romper con la metáfora, quién está actuando, creando las formas culturales que interpretamos. Se trata de una pregunta clave, por ejemplo, en la transformación de las peleas de gallos después de la llegada de los neerlandeses. En un ensayo más reciente, Geertz señala que una de las fortalezas de la metáfora es el distanciamiento del texto de su creación. En referencia a la noción de "inscripción" que plantea Ricoeur o la separación en el texto entre lo dicho y lo que se está diciendo, Geertz concluye:

> La gran virtud de la extensión de la noción de texto más allá de lo escrito en un papel o lo grabado en piedra es que adiestra a la mente justamente para atender a este fenómeno: cómo se produce la inscripción de la acción, cuáles son sus vehículos y cómo funcionan, y qué implica la fijación del significado a partir del flujo de los eventos (la historia a partir de lo sucedido, el pensamiento a partir del acto de pensar, la cultura a partir del comportamiento) para la interpretación sociológica (1983: 31).

El lector no ha de suponer que estoy haciendo un llamado a la reducción de la cultura a la acción (ver capítulo 2). Geertz acertadamente señala significados que persisten más allá de los eventos, símbolos que perduran y trascienden las intenciones de sus creadores. Sin embargo, la cultura tampoco habría de separarse de la acción; de lo contrario quedaríamos atrapados en una antinomia antropológica más. Por desgracia, el texto como metáfora efectúa precisamente esa separación.

El énfasis en la creación cultural revela dos aspectos de la cultura que están ausentes del trabajo de Geertz. El primero es la presencia de la diferenciación social y cultural, incluso dentro de un texto aparentemente uniforme. La referencia a la diferenciación es, en parte, una referencia a las conexiones entre cultura y relaciones de poder y dominación, tal como lo implican los comentarios previos sobre los estamentos y el estatus. Algunos podrán pensar que referirse a la cultura y el poder es reducir la cultura al poder, tratar valores como "glosas sobre las relaciones de propiedad" (Geertz 1973c: 449) o "alargarse demasiado en detalles sobre la explotación de las masas" (1973b: 22). Pero hay de reducciones a reducciones. Y negar esas conexiones es una de las muchas reducciones clásicas de la antropología estadounidense. El segundo aspecto faltante es un concepto de cultura como proceso social material. Sin un sentido de cultura como proceso material o creación (la escritura y también lo que se escribe) nuevamente nos encontramos con una concepción de cultura como producto, mas no como producción.[5] La referencia a la cultura como proceso social material no pretende llevarnos de nuevo al materialismo antropológico de Marvin Harris. De hecho, la crítica que hago a Clifford Geertz s e parece a la crítica que hago a Marvin Harris: ambos autores tratan a la cultura como producto, mas no como producción. Hasta ahí llegan las similitudes, desde luego. Sin embargo, ambos han sustraído a la cultura del proceso de creación cultural y, por ende, han posibilitado la constante reproducción de una antinomia entre lo material y lo ideal.

La resolución de la antinomia, y el concepto de cultura que surge de esa resolución, deben ser materialistas. Pero el materialismo invocado en este ensayo se encuentra muy lejano del cientifismo reduccionista que ha llegado a dominar al materialismo en la antropología estadounidense. Por el contrario, lo que se necesita es algo cercano al "materialismo cultural" de Raymond Williams (1977; cf. 1980; 1982), quien

---

[3] Agradezco esta observación a Richard Blot.

[4] Es necesario entender que la diferencia no es aquella entre texto y performance. Tal distinción nos llevaría una vez más a la oposición estructuralista entre lenguaje y habla, oposición con la que Geertz difícilmente simpatizaría. Por el contrario, la noción misma de cultura como texto debe ser radicalmente cuestionada.

[5] Marshall Sahlins, que también reconoce las antinomias del pensamiento antropológico y ha desarrollado su carrera en ambos polos de la antinomia entre materialismo e idealismo, plantea la crítica opuesta a Geertz, pues considera que la teoría cultural de Geertz está demasiado estrechamente atada a lo social. Sin embargo, Sahlins elabora esta crítica dentro de un argumento a favor de la construcción simbólica de lo social (1976: 106-117; véase también Schneider 1980: 125-134).

señala que el problema con el materialismo mecánico no radica en su ser demasiado materialista, sino en no ser lo suficientemente materialista. Trata la cultura y otros aspectos de una presunta "superestructura" como meras ideas. En consecuencia, no solo da cabida sino que requiere de críticas idealistas que compartan la definición ideacional pero nieguen la conexión material o, como sucede con Geertz, rechacen la definición ideacional y favorezcan una definición que vea al texto socialmente construido, sin embargo, sustraído del proceso social mediante el cual es creado. Por otra parte, Williams sugiere que la creación cultural es, en sí misma, una forma de producción material, que la distinción abstracta entre base material y superestructura ideal se disuelve ante un proceso social material mediante el cual tanto "material" e "ideal" son constantemente creados y recreados.

No obstante, Williams no deja su análisis en esta elemental afirmación. Además, presta atención a los significados socialmente construidos que informan la acción. Lo hace, en parte, por medio de una revaluación de la idea de tradición, definiéndola como una reflexión y una selección de la historia de un pueblo (1961; 1977). El proceso de selección es político y está ligado a relaciones de dominación y subordinación, de manera que Williams puede hablar de una cultura dominante, o hegemonía, como una tradición selectiva. Aunque tal cultura dominante está relacionada con un orden de desigualdad y lo sostiene, Williams no la ve simplemente como una ideología de clase dominante impuesta a los dominados. Por el contrario, en tanto selección e interpretación de la historia de un pueblo, toca aspectos de la realidad o experiencia vivida por dominantes y dominados por igual. Es, en resumen y en parte, "significativa". Sin embargo, Williams también señala que ningún orden de dominación es total; siempre hay relaciones y significados excluidos, por ende, hay significados alternativos, valores alternativos, versiones alternativas de la historia de un pueblo como desafío potencial para los dominantes. La construcción de esas versiones alternativas depende de la naturaleza del material cultural e histórico disponible, el proceso de formación y división de clases, y las posibilidades y los obstáculos presentes en el proceso político. Así, el concepto de cultura de Williams está ligado a un proceso de formación de clase, mas no reducido a ese proceso. Las culturas dominantes y emergentes se forman en un mundo social basado en clases, pero no son necesariamente congruentes con las divisiones de clase.

Los temas relativos a la cultura como proceso social material y a la creación cultural en parte como acción política se desarrollan con más detalle en un artículo de Peter Taylor y Hermann Rebel (1981; cf. Rebel 1988). En un análisis magistral de la cultura en la historia, los autores se concentran en cuatro "textos", cuatro de los cuentos populares de los hermanos Grimm sobre temas cotidianos, como las herencias, las desheredaciones, la disolución familiar y la migración. Después de criticar las interpretaciones psicológicas, sitúan los cuentos en el contexto del fin del siglo XVIII y principios del XIX, época en la que fueron compilados. A continuación toman dos innovadoras medidas metodológicas de gran importancia para el concepto de cultura. Primero, se preguntan quién narra los cuentos y en qué contexto. Señalan, además, que si bien los cuentos son *tradicionales*, no son *intemporales*, es decir, su forma y contenido puede cambiar a la hora de narrarlos. Así, la pregunta sobre quién narra los cuentos y en qué contexto se torna importante. Al tomar una forma de cultura como texto, los autores dan el primer paso hacia un análisis del texto como escritura, como proceso social material. Segundo, suponen que las campesinas que narran los cuentos forman una "inteligencia campesina" que trata de intervenir en el proceso social. Es decir, los cuentos son comentarios sobre lo que les sucede a ellas y a sus familias, y que demanda formas de acción específicas para modificar la situación. Se trata de un paso metodológico crucial en la construcción de un concepto de cultura no meramente como producto, sino también como producción; no meramente como algo socialmente constituido, sino también como algo socialmente constituyente. En este marco, los autores emprenden un detallado análisis simbólico de los cuentos y, por último, plantean que fueron intentos de las campesinas por responder a la alteración de las familias y el aislamiento de sus hijos desheredados. La respuesta sugerida: las hijas herederas deberían renunciar a sus herencias, mudarse de la región, casarse en otro lugar y ofrecer refugio a sus hermanos en fuga. Taylor y Rebel muestran que semejante respuesta es acorde con las pruebas demográficas de Hesse a fines del siglo XVIII, aunque aún no puede demostrarse que el proceso sugerido por estos autores en efecto haya tenido lugar. Sin embargo, los autores han producido un análisis cultural que va significativamente más allá que el de Geertz en "Notes on the Balinese Cockfight". Preguntar en cualquier texto cultural, sea una pelea de gallos o un cuento popular, quién habla, a quién se dirige, de qué se habla y

qué tipo de acción se está demandando es llevar el análisis cultural un paso más allá donde las viejas antinomias de materialismo e idealismo resultan irrelevantes.[6]

Puede argumentarse que eso es justamente lo que hace Geertz. Como uno de nuestros etnógrafos más capaces, es uno de los pocos antropólogos que puede aportar información ecológica, económica y política detallada al tiempo que se implica en sofisticados análisis simbólicos. Su estudio del Estado-teatro en el Bali del siglo XIX es ejemplo de ello: aborda la estructura política y social en los caseríos, el sistema de riego y los templos; aborda las divisiones por casta, el comercio y los rituales de jerarquía. El hecho de que Geertz vea todos estos elementos como necesarios en un argumento cultural y de que vea su inclusión como una forma de considerar absurda la carga "idealista" queda claro en la conclusión de *Negara*. Si bien todos los elementos se presentan y vinculan de determinada manera, nunca aparecen plenamente unidos. La cultura como texto es sustraída del proceso histórico que la moldea y al que, a su vez, moldea. Cuando nos dice que en Bali "la cultura surge de arriba hacia abajo […] en tanto el poder se eleva desde abajo" (1980: 85), la imagen adquiere perfectamente sentido en vista del análisis de la estructura estamental que la precede. Pero la imagen implica separación, la sustracción de la cultura del surgimiento ascendente de la acción, la interacción, el poder y la praxis.

Volvemos, entonces, a la comparación de la promesa de Geertz con su práctica. Aunque este ensayo ya contiene más citas de las que puede tolerar, cerrará con una más. La cita en cuestión nos devuelve a la prometedora aproximación a la cultura expresada en "Thick Description" y enuncia una conexión, no una separación. El fragmento establece un parámetro de interpretación cultural acorde a las premisas del presente ensayo. Debería ser evidente que también sirve como parámetro en cuyos términos puede criticarse el análisis cultural de Geertz.

> Si interpretación antropológica significa construcción de una lectura de lo que sucede, entonces divorciarla de lo que sucede (de lo que, en tal tiempo o cual lugar, determinadas personas dicen, lo que hacen, lo que les hacen, de los vastos asuntos del mundo) significa divorciarla de sus aplicaciones y dejarla vacía. Una buena interpretación de cualquier cosa (un poema, una persona, una historia, un ritual, una institución, una sociedad) nos transporta al corazón de aquello que interpreta. Cuando no sucede así y, en cambio, nos lleva a otro lado (a la admiración de su propia elegancia, al ingenio de su autor o a la belleza del orden euclidiano), tal vez conlleve cierto encanto intrínseco; pero se trata de algo distinto de lo que la labor en cuestión […] demanda (1973b: 18).

La interpretación no puede separarse de lo que las personas dicen, lo que hacen, lo que les hacen, porque la cultura no puede separarse así. Mientras los antropólogos se vean seducidos por los encantos intrínsecos de un análisis textual que entraña esa separación como punto de honor, seguirán haciendo algo distinto de lo que la labor en cuestión demanda.

---

[6] En una referencia al presente, Geertz nos dice que el estatus no puede cambiar en la pelea de gallos y que un individuo no puede, en modo alguno, ascender en la escala de castas (1973a: 443). Además, Geertz narra cuentos populares del periodo clásico donde la pelea de gallos opera como metáfora de la lucha política o como medio para que se susciten profundos cambios políticos y sociales (*ibíd.*: 418, 441, 442). En uno de ellos, un rey acepta una pelea de gallos con un plebeyo que, en caso de perder, no tendrá manera de pagar. El rey espera forzar al plebeyo a convertirse en su esclavo si pierde, pero el gallo del plebeyo mata al rey, el plebeyo se convierte en rey, etcétera (*ibíd.*; 442). Estos relatos dan sustento a la afirmación de Geertz según la cual las diferencias de estatus con "cuestión de vida y muerte". También pueden aportar material para un análisis de textos al estilo de Taylor y Rebel.

CAPÍTULO DOS

MARXISMO Y CULTURA

La historia de la antropología puede escribirse como una serie de oposiciones o antinomias teóricas: evolucionismo y particularismo, ciencia e historia, explicación e interpretación, materialismo e idealismo, etcétera. Estas expresiones son útiles en tanto nos ayudan a organizar un cúmulo de materiales y ver rápidamente cuál era la problemática en un momento determinado. Apuntan a áreas de tensión, conflictos irresolubles entre conjuntos de supuestos mutuamente excluyentes, por ejemplo entre quienes toman como meta una ciencia de la sociedad y buscan explicaciones precisas a los procesos sociales, y quienes niegan que esa ciencia explicativa sea posible y buscan, por el contrario, una comprensión interpretativa de la vida social.

Pero el pensamiento antinómico también entraña sus propios problemas. El más obvio es que presentar la teoría a partir de paradigmas opuestos puede simplificar excesivamente el movimiento efectivo del pensamiento social. Puede perderse o subestimarse el trabajo más complejo o problemático, mientras aquel que se ajusta con mayor facilidad al esquema oposicional se vuelve parte de las historias oficialmente recordadas. Así, un Alexander Lesser puede ser olvidado mientras un Leslie White es fácilmente recordado. Menos obvio, pero más importante para el desarrollo del pensamiento antropológico, es que presentar nuestra historia en términos de opuestos puede reproducir o recrear las antinomias, fortaleciendo así la apariencia de conjuntos mutuamente excluyentes de supuesto y clausurando la posibilidad de mediación. Para Marshall Sahlins, por ejemplo, la oposición, que expresara como "un conflicto entre la actividad práctica y las restricciones de la mente", es vista como "una original contradicción fundacional entre cuyos polos ha oscilado la teoría antropológica desde el siglo XIX…" (1976: 55). Difícilmente sorprende cuando concluye que la mediación en este conflicto es imposible, que hemos de tomar partido y asumirlo.

El problema con la visión de la "contradicción fundacional" es que echa por tierra las diversas oposiciones de las que podríamos obtener una sola y gran oposición. Volvamos a los ejemplos ya citados; podemos presentarlos en una relación de oposiciones análogas:

evolucionismo	particularismo
ciencia	historia
explicación	interpretación
materialismo	idealismo

En una columna tenemos a los materialistas o promotores de la "razón práctica"; en la otra están quienes buscan una narrativa cultural. Los argumentos empleados para criticar a uno de los polos de un par de opuestos pueden emplearse después para criticar todos los polos análogos en los demás pares. Un argumento en contra del evolucionismo puede ser visto como un argumento en contra de la ciencia, la explicación y el materialismo, ya que todos ellos forman parte de una sola contradicción fundacional.

El título del presente ensayo parecería encajar bien con esa contradicción, añadiendo un par a la lista, donde el marxismo estaría en la columna izquierda y la cultura en la columna derecha. El hecho de que desee sugerir vías de posible mediación en la aparente antinomia, que pretenda bosquejar la posibilidad de una lectura marxista de la cultura y una lectura cultural de Marx podrá parecer, para algunas personas, el equivalente a perseguir un imposible; para otras, será una burda modalidad de pretensión teórica. Sin embargo, mis objetivos son más modestos: no pretendo que la interpretación personal e idiosincrática aquí

bosquejada se convierta en una gran síntesis capaz de finalmente destruir todas las antinomias del pensamiento antropológico. Muchos marxistas considerarán que el marco aquí presentado se aleja bastante de una visión original para ser marxista; muchos teóricos de la cultura considerarán que el concepto de cultura aquí explorado es demasiado social y material para resultar significativo. No existe la promesa ni la posibilidad de la gran síntesis.

No obstante, la mediación es posible si rechazamos el posicionamiento análogo de los pares. Antes de explorar esa posibilidad, introduzcamos una oposición más reciente, la establecida entre la economía política y la antropología simbólica. Ambos términos, hasta cierto punto flexibles, se utilizan para clasificar movimientos heterogéneos, pero la mayoría comprendemos de manera general el tipo de trabajo que recibe una u otra etiqueta. En conjunto, hay cierto margen de diálogo entre los economistas políticos y los antropólogos simbólicos, y el nivel de discurso parece haber mejorado desde los tiempos en que se proferían con toda facilidad epítetos como "reduccionista" y "mentalista". Algunos economistas políticos y antropólogos simbólicos comparten ciertos intereses aparentes en la historia, en el estudio de grupos sociales específicos, en la interpretación de la acción y los movimientos sociales. Sin embargo, pueden comprender estos términos de distinta manera y sus proyectos antropológicos difieren final y fundamentalmente. Es posible identificar fácilmente bibliografía en ambas orillas que rechaza la labor de la otra.

Concentrémonos, no obstante, en las recientes críticas a la economía política desde un lado interpretativo ampliamente concebido. En un estudio sobre historia antropológica reciente, George Marcus y Michael Fischer plantean el surgimiento de tres críticas internas en la antropología durante la década de 1960: la antropología interpretativa, las críticas a la práctica del trabajo de campo y las críticas a la naturaleza ahistórica y apolítica del trabajo antropológico. El primer movimiento "fue el único […] en tener un efecto temprano e importante en cambiar la práctica de los antropólogos". Los dos últimos "fueron meros manifiestos y polémicas, parte de la atmósfera altamente politizada de aquellos años" (1986: 33). En cuanto al trabajo de la economía política, Marcus y Fischer afirman que "tendió a aislarse del concurrente desarrollo, en la antropología cultural, de una práctica etnográfica más sofisticada en líneas interpretativas. Se replegó en la típica relegación marxista de la cultura a una estructura epifenomenal, descartando mucho de la propia antropología cultural por considerarla idealista" (*ibíd.*: 84).

Conforme a esta perspectiva, la economía política y la antropología simbólica encajaría perfectamente en la relación de pares ya citada; la economía política se situaría en el lado izquierdo y la antropología simbólica en el derecho. Podríamos repetir entonces la relación con todos los términos presentados hasta ahora:

evolucionismo	particularismo
ciencia	historia
explicación	interpretación
materialismo	idealismo
marxismo	cultura
economía política	antropología simbólica

Sin embargo, hay obras recientes dentro de una literatura de economía política libremente concebida que sugieren una interconexión entre las preocupaciones de la economía política y aquellas de la antropología simbólica mucho más rica que la reconocida por los críticos que repiten desestimaciones fáciles basadas en antinomias de viejo cuño. Consideremos brevemente cuatro interesantes libros hasta cierto punto distintos: *Imagined Communities* (1983) de Benedict Anderson, *Work and Revolution in France* (1980) de William Sewell, *Sweetness and Power* (1985) de Sidney Mintz y *Culture and Class in Anthropology and History* (1986) de Gerald Sider. Solo dos de los autores son antropólogos, y al menos uno de ellos bien podría rechazar la vinculación con la economía política. Pero ese no es el punto, sino la intersección de *preocupaciones* de la economía política y la antropología simbólica, intersección basada en el énfasis dedicado a la acción significativa y reconocedora de que la acción es moldeada por los significados que los individuos trasladan a sus acciones aun cuando los significados son moldeados por las actividades de los individuos.

La obra de Anderson es un intento por aprehender la importancia del nacionalismo en el mundo moderno. Ve el nacionalismo como una especie de "comunidad imaginada" y analiza el auge de este tipo de comunidad imaginada en un contexto de desaparición de otros tipos de comunidades en la historia mundial (por ejemplo, las comunidades religiosas, los reinos). El auge del nacionalismo también se sitúa en el surgimiento de lo que el autor denomina "capitalismo de imprenta", un grato engarce de un argumento económico político y cultural. A partir de esta lectura del nacionalismo como fenómeno general en la perspectiva de la historia mundial, el autor analiza el surgimiento de diversos tipos de nacionalismo en sus propios y específicos contextos históricos: la construcción de las naciones en el continente americano del siglo XIX, el nacionalismo en regiones dominadas por los imperios europeos durante el siglo XIX, el nacionalismo "oficial" y reactivo en los centros de los propios imperios a fines del siglo XIX (por ejemplo, Prusia) y, más recientemente, el nacionalismo en los Estados poscoloniales.

El libro de Sewell es una reflexión sobre los orígenes del concepto del proletariado en Francia desde el siglo XVIII hasta 1848. En el desarrollo de su estudio, este historiador evoca la antropología cultural de Clifford Geertz (de hecho, la obra se escribió en el Instituto de Estudios Avanzados), pero aborda un conjunto de problemáticas y un proceso político de profundo interés para los economistas políticos. Rastrea las continuidades de ciertas formas de asociación y cierto lenguaje para describir la asociación del viejo régimen con la Francia revolucionaria. De particular interés fueron las corporaciones y confraternidades que vincularon a artesanos y obreros dentro de oficios específicos pero mantuvieron rígidas divisiones entre estos, dificultando así las formas de asociación de clase. A pesar de estas continuidades en el lenguaje y la asociación, los significados de los términos y las asociaciones se extendieron en direcciones fundamentalmente nuevas durante la primera mitad del siglo XIX, de manera que surgió la imagen de una unión de trabajadores como clase, una confraternidad de proletarios a pesar de las diferencias de oficio. Este viraje fundamental en el significado y la acción es, a su vez, interpretado a partir de los movimientos y los eventos políticos desde la Revolución Francesa hasta la revolución de 1848.

El volumen de Mintz constituye una importante aportación a la economía política y la historia social; vincula la transformación de las islas caribeñas en una serie de economías de plantación al cambio de la dieta y el aumento en el consumo de azúcar en Inglaterra entre el siglo XVII y el XIX. El autor empieza por abordar a grandes rasgos el papel del azúcar en la creación de una economía mundial, la creación de las economías de plantación en el Caribe y la posición de creciente poderío que asumió Inglaterra en el comercio de azúcar y la colonización de las islas. Si bien su estudio está explícitamente situado en ese contexto, el enfoque se centra en la cambiante estructura del consumo. En este punto el autor da seguimiento a los cambiantes usos del azúcar desde el Medievo tardío hasta la era industrial, incluidas sus aplicaciones diferenciadas como medicamento, especia, sustancia decorativa, endulzante y conservadora, y sus usos más generalizados y menos diferenciados como endulzante. Asimismo, analiza la transición de su uso exclusivo entre miembros de las clases altas a un consumo más generalizado en la población. El cambio en la dieta y del lugar que ocupa el azúcar en ella está explícitamente vinculado al cambio en la estructura de clases, es decir, la proletarización de los trabajadores y las consecuentes modificaciones en los grupos domésticos, los hábitos laborales y alimenticios, y las formas de sociabilidad dentro y entre unidades domésticas. Aunque los datos sobre la dieta no se presentan en cuestión de diferenciación regional y social, Mintz elabora un sólido argumento a favor de la comprensión del cambio cultural en función de las cambiantes circunstancias de clase, trabajo y poder.

El libro de Sider reflexiona sobre una serie de tradiciones y formas de interacción en los "tradicionales" puertos pesqueros insulares de Terranova, especialmente en el siglo XIX. El autor vincula un sofisticado análisis teórico del trabajo, el capital mercantil y las relaciones sociales entre los pescadores y los comerciantes con una serie de reveladoras viñetas, tomadas de diversas fuentes documentales, que arrojan luz sobre las consecuencias psicológicas de esas relaciones sociales. De especial interés e importancia es su análisis de un grupo de tradiciones "nuevas" o recientes (los "enmascarados" en Navidad, las burlas y los mitones) que expresan, al mismo tiempo, sociabilidad y aislamiento. Aun si la conexión entre estos refinados análisis y algunos de los argumentos culturales más importantes de Sider (por ejemplo, sobre la hegemonía) no siempre es clara o directa (véase Rebel 1989b), el libro constituye una aportación importante. Entre sus innovaciones más relevantes destaca el énfasis en el papel del capital mercantil en la creación de relaciones sociales que disuelven relaciones de parentesco y comunidad entre los pequeños productores y atan a

productores individuales a determinados comerciantes. Sider subraya la importancia de estas relaciones sociales tanto para el análisis económico político como para el análisis simbólico. Es posible profundizar en las muchas implicaciones de esta percepción en Terranova y en otros lugares.

Estos libros no son comparables en sentido estricto. Abordan problemas distintos en diferentes periodos y contextos de la historia, y adoptan para ello distintas estrategias. Pero también tienen algunos aspectos en común. Todos se aproximan a la relación entre significado y acción en un contexto de poder desigual. Es decir, hay un elemento político en todas estas obras: si hasta cierto punto el poder es moldeado por el significado, el significado también es moldeado, profundamente, por el poder. También son intensamente históricas. Sitúan sus reflexiones dentro de contextos históricos precisos y analizan la forma en que se moldean el significado y el poder a lo largo del tiempo. También hay que destacar que ninguno de los libros puede hacerse encajar en una relación de oposiciones fundacionales de la teoría antropológica sin perder todo lo especial y distintivo de sus aportaciones.

Volvamos, entonces, a los términos en la relación de antinomias y tracemos un marco para una consideración del marxismo y la cultura capaz de incluir las obras de Anderson, Sewell, Mintz y Sider. No pretendo sugerir que alguno de estos autores estaría de acuerdo con el marco por bosquejar. De hecho, esperaría su desacuerdo. Sin embargo, creo que se trata de un marco que nos permitiría acercarnos a una lectura apreciativa de su trabajo y traspasar la perspectiva de la "contradicción fundacional" de la teoría antropológica. Empezamos por eliminar la oposición marxismo/cultura de la lista, justamente porque lo que queremos explorar es la relación entre ambos. Eliminamos también la oposición ciencia/historia, ya que se basa en una mirada particular y especialmente estrecha de la historia, solo comprensible a partir de las oposiciones antropológicas entre evolucionismo y particularismo, y explicación e interpretación. Mi enfoque es histórico, mas no en el sentido que implica la oposición ciencia/historia. De manera que el enfoque aquí propuesto sería un enfoque materialista y un enfoque a un tiempo económico político y simbólico. Rechaza el evolucionismo y el particularismo, e intenta situarse entre las versiones extremas de cientifismo explicativo y el ombliguismo interpretativo. Es decir, rechaza la meta de una ciencia explicativa que postula un conjunto de leyes transhistóricas de la historia o la evolución. No obstante, es decididamente materialista: ve a las ideas como productos sociales y entiende la vida social como objetiva y material en sí misma. Por ende, su aproximación a los símbolos públicos y los significados culturales situaría esos símbolos y significados en campos sociales caracterizados por un acceso diferenciado al poder político y económico.

El materialismo aquí invocado no es aquel derivado de una apurada lectura del conocido "Prólogo" de Marx a *Contribution to the Critique of Political Economy*:

> En la producción social de su existencia, los hombres entran inevitablemente en determinadas relaciones independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada etapa de desarrollo de sus fuerzas materiales de producción. Estas relaciones de producción en su conjunto constituyen la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se erige la superestructura jurídica y política, y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso general de vida social, política e intelectual. No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia sino, por el contrario, es su existencia social la que determina su conciencia (1970 [1859]: 20-21).

Este es el pronunciamiento clásico y más influyente del materialismo de Marx. Si bien la mayoría de los marxistas estará de acuerdo con algunos de sus aspectos, sus consecuencias no han sido siempre afortunadas. Primero, aunque parece empezar por las personas ("los hombres"), rápidamente pasa a la estructura: relaciones de producción, estructura económica de la sociedad, modo de producción. Posteriormente estas estructuras "condicionan" o actúan sobre otras estructuras (la superestructura política y la conciencia), vistas estas como secundarias o derivadas. Independientemente de que nos aproximemos a la relación entre estas estructuras de manera mecánica o "dialéctica", la jerarquía estructural permanece intacta. Otros pasajes del "Prólogo" aplican, más adelante, esta jerarquía estructural a una explicación del movimiento

evolutivo de un modo de producción a otro. Así, una generalizada y tenaz versión del marxismo, arraigada en las palabras de Marx, justificaría ampliamente la inclusión de una oposición entre marxismo y cultura en la lista de opuestos análogos como parte de una contradicción fundacional.

Sin embargo, en otros pasajes Marx plantea un punto de partida distinto para su materialismo. Podríamos situar el inicio de ese enfoque en *The German Ideology* (un texto con problemas propios, como ha quedado demostrado por Sahlins [1976] y otros autores). En ese caso, la premisa básica ofrece más posibilidades para entender la cultura:

> Las premisas de las que partimos no son arbitrarias, no son dogmas, sino premisas reales, de las que solo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado ya hechas, como las engendradas por su propia acción…
>
> Este modo de producción no debe considerarse solamente en el sentido de la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida* de sí mismos… (Marx y Engels 1970 [1846]: 42).

Cabe mencionar un conjunto de aspectos de este materialismo, tal como se expresan en este pasaje y más adelante en *The German Ideology*.

Primero, se trata de un materialismo que parte no de la naturaleza o de una estructura económica postulada, sino de la población humana. No empieza por la materia, sino por lo social, concebido como material.

Segundo, se trata de un materialismo activo. Las personas entran en determinadas relaciones con otras y con la naturaleza, pero a medida que lo hacen transforman a la naturaleza y se transforman a sí mismas. La naturaleza y el mundo social, pues, siempre son socialmente construidos, históricos.

Tercero, en esta concepción de actividad, la más fundamental es aquella asociada a la producción. Pero Marx nunca tiene una concepción estrecha de la producción como, por ejemplo, la producción de la subsistencia. Por el contrario, es "un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida*…".

Cuarto, el materialismo aquí presentado se encuentra históricamente situado, las formas de actividad y los modos de vida son los productos de formas de actividad y modos de vida previos:

"La historia no es sino la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas de producción transmitidas por cuantas la han precedido; es decir que, de una parte, prosigue en condiciones completamente distintas la actividad tradicional precedente y, de otra parte, modifica las circunstancias anteriores mediante una actividad totalmente cambiada" (*ibíd.*: 57).

Solo a la luz de los puntos anteriores podemos proponer una interpretación del quinto aspecto del materialismo aquí presentado: la aproximación a la conciencia. En *The German Ideology*, Marx y Engels contrastan constantemente su enfoque con el de la filosofía alemana clásica, y expresan el contraste de la manera más tajante posible: "no partimos de lo que los hombres dicen, se representan o se imagina, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar al hombre de carne y hueso. Partimos del hombre que realmente actúa y es activo, a partir de su verdadero proceso de vida, demostramos el desarrollo de los reflejos ideológicos y los ecos de este proceso de vida" (*ibíd.*: 47). Todo materialista ha de empezar por afirmar la conexión entre el ser y la conciencia, pero la concepción de Marx y Engels sobre esta conexión entraña dos aspectos poco afortunados. El primero se encuentra en la expresión "los reflejos y los ecos" aquí y en otros textos, expresión que nos lleva nuevamente al ámbito de las estructuras jerárquicas con fuerzas primarias y productos derivados. El segundo radica en la expresión de la conciencia como algo que surge *directamente* de la actividad material. Esto es consecuencia, en parte, del intento por vincular su pronunciamiento sobre las premisas a una especulación evolutiva, de manera que la conciencia es presentada como parte de una discusión de los primeros actos humanos, presuntamente genuinos. No obstante, si entendemos la actividad material en el sentido más amplio antes sugerido (producción como producción de todo un modo de vida que es, en sí mismo, parte de un proceso histórico), entonces necesitamos de una noción más histórica y menos derivativa de la conciencia.

Dos sugerencias tomadas de la obra de Marx en otros contextos señalan su uso de esa noción más histórica y menos derivativa. La primera proviene del muy conocido pasaje del *Capital* en el que Marx aborda el carácter específicamente humano del trabajo productivo:

> Una araña ejecuta operaciones que semejan a las manipulaciones del tejedor, y la construcción de los panales de las abejas podría avergonzar por su perfección a más de un maestro de obras. Pero hay algo en que el peor maestro de obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro. Al final del proceso de trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya en la mente del obrero; es decir, un resultado que tenía ya existencia ideal (1977 [1867]: 284).

Esto sugiere, cuando menos, una simultaneidad o unidad de actividad y conciencia, mano y cerebro, desafiando así la visión derivativa expresada en *The German Ideology*. Pero aquí la conciencia sigue atada a una actividad o un objeto material directo. Si buscamos una interpretación histórica, podemos recurrir a otro conocido fragmento de otra obra.

Al principio de *The Eighteenth Brumaire*, Marx plantea su célebre observación según la cual "Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado" (1974 [1852]: 146). La mayoría de quienes citan y piensan en este pasaje lo usan como parte de una reflexión sobre la relación entre estructura y agencia, o determinación histórica y actividad humana (por añadir antinomias). Rara vez se destaca que esta observación introduce un comentario sobre el peso de las ideas en un proceso histórico:

> La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y justamente cuando estos aparentan dedicarse la transformación revolucionaria de sí mismos y su entorno material, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran tímidamente los espíritus del pasado para que vengan en su auxilio; toman prestados sus nombres, sus consignas, sus ropajes para, con este venerable disfraz y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal. […] Como el principiante que ha aprendido un idioma nuevo y lo traduce siempre a su lengua materna (*ibíd.*: 146-147).

Este texto y la extensa obra que introduce ilustran a los marxistas que podrían reducir su marxismo a un conjunto de fórmulas o reglas para pedantes. *The Eighteenth Brumaire* es un intento por analizar los acontecimientos políticos en torno al movimiento en Francia desde la revolución republicana en febrero de 1848 hasta el golpe de Bonaparte en diciembre de 1851. Ahí somos testigos de la implicación del método de Marx con los materiales efectivamente políticos e históricos. Los materiales no están diseñados para ajustarse a cierto esquema estrecho y preconcebido: las dos grandes tipos de sociedad capitalista dan paso a una serie de fracciones de clase rivales y combatientes. Todas las particularidades del caso francés (la historia y estructura del Estado, la relativa falta de desarrollo industrial, la posición social del campesinado, el papel de Bonaparte) están incluidas en el análisis de Marx. El materialismo evolucionista o del tiempo de época del "Prólogo" o *The German Ideology* ha dado paso a un materialismo histórico que parte de "individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado ya hechas, como las engendradas por su propia acción".

Es más, entre las condiciones materiales en las que viven se incluye un conjunto de ideas o conjuntos de ideas, en sí mismas productos históricos, que operan como fuerzas materiales. Aquí, la propia cultura adquiere un sentido material. El tipo de materialismo propuesto, entonces, no es aquel que se apropia de la cultura y la conciencia, y las subsume en una base material en expansión, sino aquel que empieza con determinada población y determinadas circunstancias materiales que la confrontan, e incluye a la cultura y la conciencia entre las circunstancias materiales por analizar. Esta aproximación al análisis simbólico es aquella que la mayoría de los teóricos culturales, en el mundo de la antropología, rechazaría. Parece no dotar a la cultura de autonomía alguna y reducirla a un producto derivado de la actividad humana. Pero la afirmación de autonomía solo puede entenderse en función de una jerarquía estructural. En este sentido, el materialismo mecánico y una teoría cultural que niega la materialidad de la cultura son reflexiones complementarias entre sí. Cada una parte de un universo estructural sustraído de "individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida" y dirige preguntas a las relaciones (o la presunta falta de relación) entre los niveles estructurales.

En mi perspectiva, la "autonomía" de la cultura no proviene de haber sido sustraída de las circunstancias materiales de la vida, sino de su conexión con ellas. Como uno de los muchos productos de la actividad y el pensamiento previos, es una de las circunstancias materiales que confrontan a los individuos

reales, nacidos en un conjunto concreto de circunstancias. Conforme algunas de esas circunstancias cambien y las personas intenten realizar el mismo tipo de actividades en circunstancias distintas, sus interpretaciones culturales afectarán la manera en que ven tanto sus circunstancias como sus actividades. Puede conferir a esas circunstancias y actividades una apariencia de naturalidad u orden de modo que lo absolutamente nuevo parezca ser una variación del mismo tema. En este sentido, las actividades de las personas se encuentran condicionadas por sus interpretaciones culturales, al igual que sus actividades en las nuevas circunstancias pueden modificar o estirar esas interpretaciones. La autonomía de la cultura, y su importancia, radican en este carácter dual: aunque los significados son socialmente producidos, pueden ampliarse a situaciones donde un funcionalista podría señalar que no encajan, o bien pueden aplicarse incluso después de que las circunstancias y las actividades que las produjeron hayan cambiado. No se trata de invocar la vieja noción del "rezago cultural", lo que implicaría que la falta de ajuste es temporal y que en algún momento se recuperará la correspondencia funcional. En este punto resulta especialmente adecuada la noción de inscripción que plantea Geertz (1983) o la sustracción del significado cultural de las circunstancias *inmediatas* de su creación. Puesto que la acción tiene lugar en contextos significativos (es decir, puesto que las personas llegan a sus acciones con interpretaciones previas y actúan en consecuencia), un materialismo que viera la conciencia surgir única y directamente a partir de la actividad se vería particularmente empobrecido. La cultura es a un tiempo socialmente constituida (producto de la actividad presente y pasada) y socialmente constituyente (parte del contexto significativo donde tiene lugar la actividad).

Por ejemplo, un chiquillo blanco que crece en una ciudad sureña en las décadas de 1950 y 1960 alcanza la mayoría de edad en un periodo de agitación, de cambiantes circunstancias económicas, políticas y sociales. No obstante, es posible que viva esas circunstancias en el contexto de una familia que se esfuerza por criarlo de cierta manera y reproducir determinado estilo de vida y determinada serie de valores. Tal vez esté aprendiendo qué es ser un chiquillo o un joven, ser blanco, ser estadounidense, ser sureño (o de Arkansas o Georgia), ser metodista, etcétera, en un periodo cuando el significado de todas estas circunstancias está cambiando. Aprenderá estas cosas en cambiantes entornos institucionales (escuelas, iglesias, su familia), entornos que han desarrollado, cada uno, un discurso específico para hablar del mundo, entornos que están experimentando, a su vez, vertiginosos cambios. Sus ideas sobre raza, sexo, clase o nación se verán condicionadas por los acontecimientos, pero estos serán interpretados en función de un lenguaje religioso que enfatiza la justicia, la moralidad, otorgando al César lo que es del César, o un lenguaje escolar cívico que enfatiza ideas de igualdad, democracia o libertad. Sin embargo, el intento por usar el lenguaje y los significados viejos para hablar de los nuevos acontecimientos estira el lenguaje y desarrolla nuevos significados.

Debemos enfatizar que esta lectura de acción y significado no es afín a la exposición de Sahlins sobre la "estructura de la coyuntura" (1985) o la relación dialéctica entre estructura y acontecimiento. Difiere porque (a) su interpretación de la cultura es mucho menos estructural y sistémica, y (b) ve esta concatenación de estructura y acontecimientos como un proceso constante, un proceso donde la cultura está constantemente siendo moldeada, producida, reproducida y transformada por la actividad y no un proceso donde la cultura encapsula la actividad hasta que la estructura de la cultura no da más. Por ende, el *significado* de ser sureño será distinto para un chiquillo blanco del sur que crece en las décadas de 1930 y 1940 que para uno que crece en las décadas de 1950 y 1960, que a su vez será distinto para otro que crece en las décadas de 1970 y 1980. En cada caso las personas estarían intentando, mediante familias e instituciones, reproducir una manera de vivir durante un periodo en el que los acontecimientos locales, nacionales e internacionales (podríamos hacer una lista superficial) alteraron profunda e íntimamente la *experiencia* de vida en el sur.

Hay, desde luego, mucho más. La experiencia de un chiquillo blanco del sur en las décadas de 1930 o 1950 o 1970 será distinta de la experiencia de una chiquilla blanca o una chiquilla o chiquillo negros del sur, o del campo o de la ciudad, o de una familia de aparceros o de una familia propietaria de plantaciones de algodón. O, más aún, tendrán en común (digamos que compartirán) algunas de sus experiencias y los acontecimientos a los que responden, pero otras serán completamente diferentes.

El intento de entender estas similitudes y diferencias nos lleva de la experiencia de las personas (aunque habremos de volver a ella) al análisis de las instituciones y estructuras. Nos lleva a la economía política, primero en tanto análisis de las relaciones sociales basadas en un acceso desigual a la riqueza y el poder. Hasta ahora nuestra exposición de la naturaleza material de las ideas y los significados, y la relación entre actividad y conciencia no ha integrado esa dimensión. Sin embargo, si las ideas y los significados son, en sí mismos, productos y fuerzas materiales, también están atrapados en relaciones jerárquicas basadas en el acceso diferenciado a la riqueza y el poder. Volvamos pues a *The German Ideology* con otro de sus conocidos fragmentos:

> Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época, es decir, la clase que ejerce la fuerza *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su fuerza *intelectual* dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material controla, al mismo tiempo, los medios para la producción mental, lo que hace que se le sometan, por ende y en términos generales, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir intelectualmente. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas. Los individuos que forman la clase dominante tienen también, entre otras cosas, la conciencia de ello y piensan a tono con ello; por eso, en cuanto dominan como clase y en cuanto determinan todo el ámbito y ritmo de una época histórica, se evidencia que lo hagan en toda su extensión y, por tanto, entre otras cosas, también como pensadores, como productores de ideas, y que regulen la producción y distribución de las ideas de su tiempo; en consecuencia sus ideas son las ideas dominantes de la época (Marx y Engels 1970 [1846]: 64).

Este fragmento es a la vez sugerente y problemático. Empecemos por uno de los aspectos sugerentes y vinculémoslo con la noción de hegemonía de Gramsci (1971 [1929-1935]) o con el concepto de cultura dominante de Raymond Williams (1977). El concepto se refiere a un complejo conjunto de ideas, significados y asociaciones, y a una manera de hablar sobre tales significados y asociaciones o expresarlos, que presentan un orden de desigualdad y dominación como si fuese un orden de igualdad y reciprocidad, que dotan a un producto de la historia de una apariencia de orden natural. Un poderoso elemento de tal cultura dominante será una versión particular y sumamente selectiva de la historia de un pueblo, aquello que Williams denomina una tradición selectiva. Esa tradición o historia se enseñará en los colegios o se expresará en los programas de televisión. Así, el acceso diferenciado al poder es decisivo para determinar el control sobre los medios de producción cultural, los medios para seleccionar y presentar la tradición.

No obstante, lo que hace de esta hegemonía *cultura* y no meramente ideología es el hecho de que parece conectarse con la experiencia y la comprensión de quienes no la producen, quienes carecen de acceso o disponen de un acceso profundamente marginal a la riqueza y el poder. En este punto, paradójicamente, es importante volver a la noción de inscripción de Geertz, a la sustracción del significado de la experiencia y la actividad directas, no como parte de un argumento para la sustracción de la cultura de las relaciones de desigualdad y dominación, sino como parte esencial de nuestra lectura de su conexión. En la hegemonía se producen y extienden tradiciones, significados y formas discursivas con aparente éxito a situaciones y grupos que no pudieron haber vivido tales acontecimientos o que los habrían vivido de manera en extremo distinta. En el proceso puede surgir un conjunto común de supuestos y selecciones de "nuestra" tradición a pesar del hecho de la diferenciación. De ahí que la Estatua de la Libertad, capaz de operar como símbolo significativo para solo una fracción (si bien nada desdeñable) de la población, sea transformada, en el proceso de su celebración oficial, en un símbolo de la nación, una nación en la que "todos" somos inmigrantes. O bien, parte de la celebración oficial del natalicio de Martin Luther King es la desaparición del ojo público de su activismo y de las luchas en las que participó: no se trata del hombre negro que luchó por la justicia racial, trastocó el *statu quo* y fue asesinado, sino el doctor y reverendo que murió por la paz… una especie de Jesús negro de mediados del siglo XX que llevó una vida ejemplar y murió por nuestros pecados y puede ocupar un lugar en nuestro panteón de héroes civiles-religiosos.

Esta noción de hegemonía es importante para toda interpretación económica política de la cultura, y amerita mucha más atención analítica. En este punto difiero de los autores marxistas y socialistas que se incomodan al hablar de hegemonía porque parece descartar la resistencia o porque parece sugerir una visión de consenso de una sociedad basada en valores compartidos. En primer lugar, esos autores idealizan románticamente a la clase trabajadora y a otras formas subalternas de experiencia y cultura, y les otorgan un

heroísmo que dificulta la comprensión de las "décadas sin héroes" (Williams 1979). En segundo lugar, establecen una conexión demasiado directa entre clase y cultura, de manera que parecería que la clase trabajadora tiene su propia cultura, basada en su propia experiencia del trabajo y la comunidad. Esta perspectiva entraña dos problemas. Primero, implica una conexión demasiado directa entre significado y experiencia, e ignora las implicaciones políticas de la inscripción cultural, la separación del significado en relación con la experiencia en un contexto de dominación. Segundo, ignora la ambigua y contradictoria naturaleza de la experiencia misma (o, propiamente dicho, de experiencias constantes y confusas), una ambigüedad que solo puede producir una conciencia contradictoria. En palabras de Gramsci, el "hombre dentro de la masa"

> tiene una actividad práctica, pero no tiene conciencia teórica clara de su actividad práctica que implica, sin embargo, entender el mundo en la medida en que lo transforma. De hecho, su conciencia teórica puede contraponerse históricamente a su actividad. Podríamos casi decir que tiene dos conciencias teóricas (o una conciencia contradictoria: una que está implícita en su actividad y que en realidad lo une a todos sus compañeros trabajadores en la transformación del mundo real, y otra, superficialmente explícita o verbal, que ha heredado del pasado y absorbido de manera acrítica. Pero esta concepción verbal no carece de consecuencias (1971 [1929-1935]: 333).[1]

Sin embargo, limitarse a describir la hegemonía o la cultura dominante como hasta ahora se ha bosquejado en esta presentación no sería suficiente, pues otorga a la cultura una cualidad excesivamente coherente y sistémica. Podemos volver a dos fragmentos del pasaje de Marx y Engels sobre las ideas dominantes a fin de entender esta falta de coherencia y sistema. Empecemos por la frase "…en cuanto dominan como clase y en cuanto determinan todo el ámbito y ritmo de una época […] se evidencia que lo hagan en toda su extensión…" Con su lenguaje, Marx y Engels consideran problemática una relación que muchos marxistas abordan como algo automático. Hay líneas de convergencia y conflicto entre los elementos de una clase dominante. Rara vez esa clase se encuentra tan unida u homogénea como para "determinar todo el ámbito y ritmo de una época". Incluso dentro de una cultura dominante habrá pues elementos de tensión y contradicción. Es posible rechazar o valorar diferenciadamente los aspectos de determinada tradición por parte de distintos grupos entre quienes controlan los medios de la producción cultural: basta ver los conflictos en torno a las políticas de financiamiento del Fondo Nacional de las Artes o el Fondo Nacional de las Humanidades, o bien en torno a las interpretaciones de la Guerra de Vietnam por televisión pública.

No obstante, nuestra noción de hegemonía tampoco ha de limitarse a quienes producen la cultura dominante ni ignorar a quienes la consumen. Parafraseando a Marx y Engels, "los individuos que forman la clase subordinada tienen también, entre otras cosas, conciencia y, por lo tanto, piensan". Aun cuando la cultura se inscriba y el significado puede ser sustraído de la experiencia directa, esa inscripción y esa sustracción nunca podrán ser totales. Aun cuando algunos de los significados producidos por la cultura dominante parezcan conectarse con la experiencia de la gente común o al menos no la contradigan, otros significados podrían ser directamente en conflicto con la experiencia vivida. En circunstancias normales esto podría no importar o no ser de excesiva importancia. En circunstancias menos ordinarias, esta disyuntiva puede ser el punto focal para la producción de significados nuevos y alternativos, nuevas formas discursivas, nuevas selecciones de tradición o conflictos y luchas por el significado de determinados elementos dentro de la tradición. El natalicio de Martin Luther King ilustra nuevamente el argumento: primero, la lucha por la designación de esa fecha como día feriado y la inclusión de un hombre negro en el conjunto de los héroes nacionales y, más recientemente y de manera más crucial, la lucha por el significado de su vida para "nosotros", es decir, el intento oficial de dar una imagen aséptica de su vida y otros intentos de convertir a King en un símbolo de oposición y lucha. El resultado de este movimiento no es en modo alguno obvio y el

---

[1] Un buen análisis sobre la formación de una "cultura de clase trabajadora" *no* "contrahegemónica" y sí profundamente conservadora en sus valores y repercusiones se encuentra en la investigación de Jones (1983: 179-238) sobre el Londres de fines del siglo XIX. Su estudio ofrece una importante respuesta a aquellos autores que con demasiada rapidez y confianza atribuyen un espacio semiautónomo a la política y la cultura entre la población perteneciente a la clase trabajadora. Una de las implicaciones del trabajo de Jones es un recordatorio de que la cultura, la conciencia y la política de la clase trabajadora están moldeadas por las mismas fuerzas políticas y económicas que generan clases trabajadoras (o "personas trabajadoras que [aún] tienen que convertirse en clase" [Williams 1977: 111]); que las "contrahegemonías" son necesariamente moldeadas dentro de un *proceso* hegemónico. Véase también Steedman (1986). Quienes deseen revisar un análisis afín, perspicaz y sugerente de la cultura y las experiencias de la clase trabajadora, así como una reflexión sobre la manera en que los historiadores y otros académicos reconstruyen y escriben sobre la cultura y la experiencia pueden consultar el material de Popular Memory Group (1982).

espacio de lucha más importante se situará en las escuelas públicas como foro central para la producción y la modificación de determinada tradición. "La línea entre cultura dominada y cultura subordinada", apunta Jackson Lears, "es una membrana permeable, no una barrera infranqueable" (1985: 574).

Volvamos al ejemplo original. Ahora disponemos de un marco para hablar de la cultura y la experiencia en el sur de los Estados Unidos, pero no para caer en un reduccionismo de pulcras fórmulas. Primero, se requiere de reconocer la experiencia diferenciada: la experiencia diferenciada de las personas (blancas y negras, varones y mujeres, rurales y urbanas, aparceras o propietarias de plantaciones, etcétera, de determinadas generaciones en determinados lugares y momentos), y comprender esa experiencia diferenciada en función del transcurso de una vida individual, pero también en función de las estructuras de desigualdad y dominación. Se requiere, además, de reconocer que a través de esta experiencia diferenciada y, en cierta medida a través del tiempo, surgen algunas lecturas comunes a la par que formas comunes de lenguaje y modos de interacción, sensibilidades comunes del yo en una historia y un lugar. La carga de la discusión de la economía política ha consistido en enfatizar que estos elementos comunes se producen mediante diversas instituciones y medios de producción cultural (que también varían en el tiempo) como iglesias, escuelas, clubes 4-H, ferias estatales y del condado, celebraciones estatales de centenarios y sesquicentenarios, libros, revistas, televisión y otros, y que la producción o el moldeo de la cultura ocurre en el contexto del acceso desigual al poder. Pero también he tratado de enfatizar que estas lecturas comunes y modos de interacción nunca podrán abarcar toda la experiencia diferenciada. La producción de la cultura no se limita a quienes controlan los medios de producción cultural. La experiencia se inmiscuye constantemente. Entonces, a pesar de la aparente inscripción de lecturas comunes y modos de interacción, la "cultura sureña" en la década de 1930 era distinta de aquello en lo que se había convertido en la década de 1950 o 1970. Y, en cada una de esas décadas, la *experiencia* y el *significado* de "cultura sureña" habrían sido muy distintos para individuos específicamente situados. Esta experiencia discordante tuvo efectos directos en los acontecimientos registrados en el sur, como el movimiento por los derechos civiles en las décadas de 1950 y 1960 que, a su vez, tuvieron un profundo efecto en la "cultura sureña". Este intento de situar constantemente a la cultura en el tiempo, de ver una interacción constante entre experiencia y significado en un contexto donde tanto la experiencia como el significado están moldeados por la desigualdad y la dominación requieren de una noción mucho menos estructurada y sistémica de la cultura que la prescrita por nuestros más destacados teóricos de la cultura.

Hay, sin embargo, otro aspecto en la economía política, al menos tal como ha surgido en la antropología en los últimos veinte años: se trata de su aspecto histórico, el intento de entender el surgimiento de determinados pueblos en la convergencia de historias locales y globales, de situar a las poblaciones locales en las corrientes de gran envergadura de la historia mundial. Así, la diversidad de formas en la experiencia sureña en las décadas de 1930, 1950 y 1970 se entendería, en parte, en función de los acontecimientos y movimientos nacionales e internacionales que la afectaron. Las relaciones sociales de acceso diferenciado a la riqueza y el poder, pues, se entienden en términos de una historia mundial. Para abordar este aspecto de la economía política debemos dejar atrás nuestra consideración sobre significado y experiencia, no porque esta relación sea irrelevante, sino porque la estructura de la experiencia es tanto más compleja de lo que hasta ahora se ha indicado. El mero hecho de que la palabra y el concepto de "cultura" no estén manifiestamente presentes en las líneas a continuación no significa que las líneas a continuación sean irrelevantes para una interpretación de la cultura. Se dispondría del mismo marco básico para hablar de cultura, pero la estructura más compleja de la experiencia requeriría una aproximación todavía más compleja a la producción, la definición y la inscripción del significado.

La economía política histórica no se limita a afirmar que determinadas sociedades forman parte de la historia mundial. Además, afirma que el intento de trazar rígidas fronteras culturales alrededor, por ejemplo, del sur o los navajos o los ojibwas o los tsembaga o los nambiquara o los chamulas equivale a cosificar la cultura. Ya que las poblaciones no se forman de manera aislada, sus relaciones con otras poblaciones y, tal vez, con las corrientes de gran envergadura de la historia mundial, ameritan atención. Siguiendo las certeras

palabras de Eric Wolf (1982: 6), hacer caso omiso de esas relaciones es tratar a las sociedades y las culturas como si fueran "bolas de billar".

Esta perspectiva de la historia desde la mirada de la economía política, así como la relación de sujetos antropológicos aparentemente particulares dentro de esa historia, facilita nuestro rechazo a los dos polos de la antinomia entre evolucionismo y particularismo. Ambos lados de la disputa asumen la visión de la bola de billar al tomar la cultura como punto de partida. Los particularistas afirman que cada bola de billar tiene su propia historia y que es posible entenderla en sus propios términos. Por su parte, los evolucionistas colocan las bolas de billar en un juego evolutivo que sigue ciertas reglas (leyes) útiles a los científicos para explicar la dirección que siguen las propias bolas de billar. La economía política histórica comparte el sentido de que lo particular es parte de un proceso histórico mundial, pero difiere de la interpretación evolucionista de ese proceso en varios aspectos clave.

En primer lugar, la visión evolucionista no es tan radical en el sentido de que acepta las fronteras alrededor de determinadas culturas y busca la generalización al encajar lo particular en puntos específicos de una escala evolutiva. Esta visión ignora la constante conformación de lo particular por parte del propio proceso evolutivo, la reconformación de lo "folk" en el proceso civilizatorio, la creación de periferias (acaso igualitarias) en el proceso de formación de estados. En años recientes hubo dos intentos de reinterpretación del análisis de Edmund Leach en *Political Systems of Highland Burma* (1964 [1954]) que demuestran esta diferencia con bastante precisión. El hecho de que ambas reinterpretaciones sean abiertamente marxistas y provengan de dos lecturas hasta cierto punto distintas del marxismo solo acentúan lo interesante del ejemplo. En 1975 Jonathan Friedman aplicó su marxismo de la teoría de sistemas a un intento por usar el material de Leach a modo de mediación sobre la formación de estados. Al estudiar una variedad de poblaciones en las montañas de Birmania, intentó ver el movimiento de *gumlao* a *gumsa* a *shan* como ejemplo del proceso y el problema de la formación de estados. Sin embargo, al hacerlo consideró a todas las poblaciones unidades distintivas con relaciones directas con un ecosistema, sin analizar las interconexiones entre las supuestas unidades. En fechas más recientes, David Nugent (1982; cf. Friedman 1987) ha intentado interpretar el ciclo *gumlao/gumsa* a partir de la incorporación de las colinas Kachin en rutas comerciales de largas distancias, su aparente relación con el tráfico de opio, los intentos coloniales de romper las rutas o dejar a las colinas Kachin fuera de ellas, etcétera. El hecho de que Leach desestime ambas reinterpretaciones no es tan importante para el punto que nos ocupa. Aquí lo que tenemos son dos intentos, hasta cierto puntos distintos, que pretenden situar lo particular en un contexto más amplio: uno que pretende hacer encajar lo particular en un esquema evolutivo putativo, y otro que pretende comprender la definición de lo particular por parte de un proceso histórico de más largo aliento.

Sin embargo, la economía política histórica consideraría al evolucionismo *demasiado* radical en otro sentido. Ahora tenemos, a partir de la perspectiva de la economía política histórica, una historia mundial, y debemos entender lo particular, al menos en parte, en función de esa historia. Pero no siempre hemos tenido la historia mundial, en sí misma un producto histórico. O, mejor dicho, ha habido una serie de historias mundiales, centradas en focos civilizatorios, la mayoría de los cuales no han sido verdaderamente globales. Si las poblaciones viven generalmente en redes de relaciones, en compleja conexión e interconexión con otras poblaciones, esas redes no necesariamente ni siempre han sido globales. La historia global llega con la expansión del mercado mundial que "por primera vez produjo la historia mundial" (Marx y Engels 1970 [1846]: 78), y la subsecuente incorporación de regiones a imperios coloniales o esferas de inversión capitalista, una historia bien detallada por Wolf (1982). La incorporación de las poblaciones locales a ese mercado o a imperios, y el efecto de esa incorporación en tales poblaciones difieren (o son "desiguales") en el espacio y el tiempo. Así, esta clase de historia mundial llegó a América Latina antes que a China, y apenas empieza a extenderse a otras regiones (por ejemplo, partes de Melanesia). Todo intento por considerar a poblaciones particulares en función de la economía política histórica debe tomar en cuenta esta desigualdad a medida que intentamos explorar la formación de poblaciones en función de las historias locales y globales. Como toda lectura atenta de Wolf indicaría, la incorporación al mercado mundial o la introducción de las relaciones sociales capitalistas no coloca a una población local en vías de sufrir una serie inalterable o predecible de cambios sociales o culturales.

No obstante, es necesario destacar que la economía política histórica no carece de importantes críticas antropológicas, especialmente en lo que respecta a su aproximación a la cultura. Hay una visión muy

extendida quizás expresada mejor por Sherry Ortner en su preocupación por la posibilidad de que el intento de escribir una historia económica política reduzca otras realidades culturales a la experiencia occidental y las historicidades occidentales. Tras destacar diversas fortalezas en una perspectiva de economía política, encuentra que su principal debilidad radica en su "visión del mundo centrada en el capitalismo", su intento por situar diversas sociedades y relaciones sociales dentro de una economía mundo capitalista. Apunta:

> Los problemas derivados de la visión del mundo centrada en el capitalismo afectan también la visión de la historia que tienen los economistas políticos. La historia es frecuentemente tratada como algo que llega de fuera de la sociedad en cuestión, como un barco. Por eso no se accede a la historia *de* tal sociedad, sino al impacto de la historia (nuestra) *en* esa sociedad. Las exposiciones producidas a partir de esa perspectiva son frecuentemente insatisfactorias en términos de los intereses antropológicos tradicionales: la organización social y la cultura existentes en la sociedad en cuestión. […] Aun más, los economistas políticos tendieron a situarse más en el barco de la historia (capitalista) que en la orilla. Dicen, en efecto, que jamás podremos saber cómo era, en realidad, el otro sistema en sus aspectos únicos, "tradicionales" (1984: 143).

Si bien Ortner ha conseguido aislar un auténtico problema presente en los enfoques de la economía política (y otros) ante la historia, su enunciación de ese problema impide su solución. El dilema de los antropólogos es ver al pueblo al que estudian *de cierta manera* relacionado con un mundo más amplio que incluye relaciones capitalistas sin reducir los procesos sociales y económicos dentro de esas sociedades a procesos de historia mundial o acumulación del capital. La resolución de ese dilema no puede apartarse del mundo más amplio, ni siquiera temporalmente, para reafirmar la separación entre "nosotros" y "ellos", y decir que "Una sociedad, incluso una aldea, tiene su propia estructura y su propia historia, y estas deben formar parte del análisis tanto como sus relaciones con el contexto más amplio" (*ibíd.*). Si el rechazo a una visión abiertamente determinista y centrada en el capitalismo conduce al argumento según el cual es posible aislar a una sociedad o historia o cultura de su contexto más amplio, entenderla "en sus propios términos" y *después* situarla en contexto, habremos reemplazado una visión simplista con su opuesto extremo. Sin embargo, parece que esto es lo que propone Ortner, y las evocadoras imágenes del barco y la orilla respaldan esa visión. Perpetúa la separación entre "nuestra" historia y "su" historia que finalmente, más allá del extremo del cual se parta, es reduccionista. Y nos lleva de nuevo a la relación de antinomias antropológicas.

Pero si volvemos a los cuatro libros antes mencionados, veremos ejemplos de obras sensibles a los temas que hemos expuesto y dan cuenta del punto objetado por Ortner. Esos libros consideran la definición de significados sociales en situaciones históricas concretas y en el contexto de las relaciones de poder. Cada una de las situaciones históricas concretas es vista en términos de la historia mundial, de manera más clara, aunque no solo, en el trabajo de Mintz y Anderson. Mintz vincula cuidadosamente la creación de las economías de plantación en el Caribe a los cambiantes patrones de consumo y socialización en Inglaterra; por su parte, Anderson observa el surgimiento del nacionalismo en determinados momentos de la historia global. No obstante, cada uno de estos estudios es sensible a lo particular y ninguno de ellos pretende reducir lo particular a una variación de un solo tema capitalista. La manera en que vinculan lo global y lo particular hace de las imágenes utilizadas por Ortner (el barco y la orilla, nosotros y ellos, nuestra historia y su historia) algo especialmente inadecuado. Apuntan, entonces, hacia una comprensión de la cultura como producto histórico y una fuerza histórica, que se define y define, socialmente constituida y socialmente constituyente.

Al igual que las obras aquí retomadas, la economía política histórica no encaja bien con una búsqueda científica de leyes capaces de trascender la historia. Sin embargo, la perspectiva aquí planteada sí posee un fuerte sentido de determinación. Puesto que su materialismo rechaza la jerarquía de las estructuras y toma como punto de partida a individuos reales y las condiciones en las que viven, la determinación aquí aducida no es aquella relativa a la definición de la superestructura a partir de la base, ni siquiera en última y putativa instancia. Tengo más bien en mente un determinismo histórico, la determinación de la acción y las consecuencias de la acción por las condiciones en las que esa acción tiene lugar, condiciones que son, en sí mismas, consecuencias de la actividad previa y el pensamiento previo. Los individuos y los grupos reales actúan en situaciones condicionadas por sus relaciones con otros individuos y grupos, sus empleos o su acceso a la riqueza y la propiedad, el poder del estado y sus ideas (y las ideas de sus pares) acerca de tales relaciones. Ciertas acciones y ciertas consecuencias de esas acciones son posibles, en tanto otras acciones y otras consecuencias son, en su mayor parte, imposibles.

Estas presiones y estos límites determinativos son muy poderosos, especialmente hoy en día. Si tomamos distancia de la actividad de los individuos reales y consideramos la formación y la acción de las instituciones, podremos ver una forma y una dirección definidas en el proceso histórico. Pero la forma y la dirección de la historia, así como las presiones y los límites determinativos que la definen, no son predecibles en un sentido cientifista. El punto de partida siempre es actividad condicionada y, de descartarse una amplia gama de acciones y consecuencias, persistirá una gama de acciones y consecuencias posibles, algunas de ellas imposibles incluso de ser imaginadas, ya sea por los actores o por quienes pretenden entender su acción. Necesitamos dar cabida a la actividad creativa y en ocasiones sorprendente de los sujetos humanos que llevan vidas condicionadas y actúan de manera condicionada con resultados que tienen una forma determinada y comprensible y, a veces, en condiciones que no eligen y cuyos resultados no pueden predecirse, creando algo nuevo, ya sea el concepto de nación o de proletariado, o la práctica de los "enmascarados" en Navidad.

CAPÍTULO TRES

IMÁGENES DEL CAMPESINO EN LA CONCIENCIA DEL PROLETARIADO VENEZOLANO

En un influyente y controvertido libro, James Scott plantea que los campesinos tienen una "economía moral" mediante la cual evalúan los efectos destructivos de la expansión capitalista y las crecientes exacciones del estado colonial. Basada en una ética de subsistencia, la economía moral demanda que quienes se apropien de la plusvalía de los campesinos ofrezcan garantías para la supervivencia de la unidad doméstica campesina. Si bien los órdenes precapitalistas pueden considerarse explotadores en un sentido marxista, es posible que se basen en relaciones patrón-cliente que ofrecen garantías de supervivencia y puedan no ser percibidas como explotación por parte de los campesinos que gozan de esas garantías. La irrupción del capitalismo o la formación de un estado colonial pueden romper los vínculos sociales de la vieja economía moral, erosionar las garantías de supervivencia, resultar explotadoras a los ojos del campesinado y provocar revueltas (Scott 1976; cf. 1977 del mismo autor; Popkin 1979; Adas 1980).

El análisis de Scott de la política del campesinado en el sudeste asiático abreva de manera explícita en la obra de E. P. Thompson y otros autores que han enfatizado la economía moral de los campesinos, artesanos y proletarios en Inglaterra y Francia en los siglos XVIII y XIX. Esa bibliografía ha subrayado la presencia activa de tradiciones, valores y comunidades precapitalistas en la temprana clase trabajadora, tradiciones transformadas con la Revolución Industrial y en función de las cuales la experiencia industrial habría de ser evaluada, criticada y resistida (Thompson 1963: 63; 1971; cf. Hobsbawm 1959; Rudé 1964). La bibliografía ha cumplido una importante función correctiva en relación con la historia económica marxista y no marxista, donde la historia del capitalismo suele considerarse la historia de los capitalistas, la historia de los vencedores. Sin embargo, un mérito de la bibliografía de la economía moral aún más importante que la recuperación de la historia de los vencidos, es la creación de una base para una nueva teoría de la conciencia. Ha renovado la noción de tradición, no como el peso muerto del pasado, sino como la fuerza activa del pasado que moldea el presente.

Si bien la bibliografía de la economía moral, particularmente aquella que estudia la experiencia europea, debe ser vista como una aportación que favorece nuestra comprensión de la historia, existe una desafortunada tendencia a abordar el pasado de los campesinos o artesanos en términos tajantes y acríticos. Por ejemplo, cuando Thompson analiza las nociones tradicionales del tiempo en el ensayo "Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism" (1967), recurre libremente a ejemplos de los nuer y otras sociedades primitivas sin distinguir con mayor cuidado entre ellas, el origen de sus tradiciones, valores, experiencias y comunidades, y las tradiciones de los campesinos y artesanos que vivirían la Revolución Industrial en Inglaterra. En *Work, Culture and Society in Industrializing America* (1976), Herbert Gutman agrupa bajo el mismo rubro ("preindustrial") a una gran variedad de tradiciones de campesinos y artesanos de diferentes lugares de Europa y Norteamérica, y en distintos momentos históricos. Además, James Scott (1976) muestra una tendencia a exagerar sus argumentos idealizando el pasado precapitalista e ignorando las fuerzas del desorden y la explotación que precedieron al capitalismo y al estado colonial.

Debemos, entonces, cuestionar la distancia de la teoría de la modernización recorrida por estos teóricos. Si bien adoptan una postura mucho más crítica hacia la transformación capitalista que los teóricos clásicos de la modernización, sus trayectorias históricas acusan puntos de partida notoriamente similares: un orden tradicional no diferenciado, relativamente homogéneo. De mayor importancia para nuestros propósitos es notar que esta debilidad tiene desafortunadas consecuencias en su interpretación de la conciencia. Aunque apuntan atinadamente la fuerza activa del pasado en el presente, sus enfoques acríticos hacia el pasado los

dejan en una débil posición cuando se trata de comprender las imágenes, los valores y los sentimientos contradictorios presentados al proletariado en ciernes.

En *The Country and the City*, Raymond Williams señala la dificultad de poner fecha a la desaparición de un pasado rural idílico, pues en cualquier siglo que se estudie siempre parece haber desaparecido recientemente o estar en proceso de desaparecer. En un pasaje de especial relevancia para la bibliografía de la economía moral, apunta:

> Tomemos primero la idealización de una economía "natural" o "moral" en la que tantos han confiado por contraposición al despiadado avance del nuevo capitalismo. Había muy poco de moral o natural en ella. En el sentido técnico más simple, el que fuese una agricultura "natural" de subsistencia, aún intocada por los impulsos de una economía de mercado, ya despierta dudas y está sujeto a muchas excepciones, aunque puede aceptarse parte de ese énfasis. Pero el orden social dentro del que se practicó esa agricultura fue tan rígido y brutal como cualquiera de los subsiguientes. Incluso si excluyéramos las guerras y el bandidaje al que esa economía solía estar sometida, los miles y miles de individuos dedicados al cultivo y a la crianza de bestias solo para ser víctimas de pillaje e incendios, y ser maniatados y desplazados, pues aun en tiempos de guerra dicha economía era un orden explotador en toda regla: la propiedad de los hombres y de las tierras; la reducción de la mayoría de los hombres a animales de carga, atados al tributo forzoso, los trabajos forzados o "comprados y vendidos como bestias"; "protegidos" por ley y costumbre solo como se protege a los animales y los arroyos, para que produzcan más trabajo, más alimentos, más sangre; una economía dirigida, en todas sus relaciones funcionales, a una dominación física y económica significativamente absoluta (1973: 37-38).

Habrá quien argumente, sin embargo, que la "economía moral" no necesariamente existió: podría tratarse de una *percepción* al dirigir la mirada al pasado desde un desordenado presente. Las imágenes de una economía moral pueden constituir una imagen *significativa* incluso cuando "lo que realmente pasó" haya sido menos idílico. Pero, como plantea Williams, las percepciones del pasado dependerán de la posición relativa de quien percibe; surgirán distintas idealizaciones y evaluaciones dependiendo de la unicidad de la experiencia de una dominación física y económica significativamente absoluta".

En un comentario sobre *Culture and Environment* (1977 [1933]) de Frank R. Leavis y Denys Thompson, Williams lleva este punto acerca del pasado hacia una evaluación de la conciencia en el presente: "Lo cierto, diría yo, es que ha surgido una serie de nuevas modalidades de trabajo insatisfactorio, una serie de nuevas formas chabacanas de entretenimiento y una serie de nuevas divisiones sociales. En contraparte, tendría que surgir una serie de nuevas modalidades de trabajo satisfactorio, ciertas formas nuevas de organización social. Entre estos y otros factores, el equilibrio ha de hilarse más fino de lo que permite el mito" (1960: 279). Mi intención al señalar estos pasajes no es plantear, tal como Williams tampoco se propone plantearlo, que el orden capitalista industrial representó, tomando en cuenta todos los factores, un progreso para la humanidad y el avance de los trabajadores. Mi argumento tiene que ver con nuestra aproximación a la conciencia. Con demasiada frecuencia los teóricos de la economía moral, al tiempo que señalan la importancia del pasado en el presente, analizan una transición relativamente tajante de un pasado ordenado a un presente desordenado. Lejos de ello necesitamos ver el tránsito de un pasado desordenado a un presente desordenado. Tal es el punto de partida desde el que podemos evaluar las contradicciones inherentes al desarrollo de la conciencia de la clase trabajadora y reconocer que el pasado aporta experiencias capaces de hacer que la transición parezca positiva, así como experiencias capaces de hacerla parecer negativa. Solo entonces podremos ver a la economía moral como fuente de protesta y ajuste, desesperación y esperanza.

A partir de estas ideas dirijo la mirada a la historia social de un segmento del campesinado venezolano. A diferencia de los grupos de campesinos con los cuales los antropólogos suelen estar más familiarizados, el campesinado que estudio tiene raíces históricas relativamente poco profundas. Se trata de un grupo formado en el siglo XIX con el surgimiento de una economía cafetalera y que atravesó un proceso de proletarización en el siglo XX con el auge de la economía petrolera venezolana. Esta breve existencia histórica, íntimamente relacionada con el desarrollo cíclico del mercado mundial, corresponde a otro argumento básico en *The Country and the City*: que tanto el campo como la ciudad (y añadiría el campesino y el proletario) son cualidades en constante cambio que, como tales, habrán de ser interpretadas en el contexto de la historia capitalista (Williams 1973: 302 *et passim*).

Quisiera hacer algunos comentarios a modo de introducción antes de abordar el tema en detalle. El primero es que no pretendo analizar al campesinado venezolano en su totalidad. El campesinado venezolano nunca existió como un todo identificable, sino únicamente a partir de componentes regionalmente diferenciados. Me concentraré en el campesinado cafetalero de los Andes, grupo que ostenta una serie de características singulares. Mi propio conocimiento del campesinado andino depende de la investigación de campo realizada en una región pequeña y especializada: el distrito Boconó en el estado de Trujillo (Roseberry 1983).[1] El segundo es que, a pesar de esta limitación, no presento un detallado relato de la historia del campesinado; esa información puede encontrarse en otras fuentes. Aquí me limito a sintetizar aquellos aspectos de la historia del campesinado que son necesarios para atender un análisis cultural. El tercer comentario es que mi análisis de la conciencia campesina y proletaria no se basa en la presentación que pueda hacer de las ideas, opiniones o concepciones que me fueran transmitidas por diversas personas; tampoco se basa en el comportamiento de los campesinos y proletarios en comicios, sindicatos u otros espacios y movimientos políticos. Es, en sí, un intento de bosquejar las posibilidades culturales ofrecidas a los campesinos y proletarios venezolanos en su historia social: los elementos constitutivos de la conciencia política.

Analizo estas posibilidades culturales con cuatro conjuntos simbólicos que, en deferencia a una moda de análisis cultural, se presentan en pares de opuestos: café y petróleo, atraso y desarrollo, campo y ciudad, y dictadura y democracia. Difícilmente se trata de un grupo esotérico de imágenes, pero los significados que se les atribuyen son elementos constitutivos de la conciencia política. En la exposición de cada par, primero trazo la historia política y económica que produce y conecta las imágenes. Después me concentro en las propias imágenes y analizo cómo son presentadas a los venezolanos, sin distinción entre las diferentes percepciones de clase. En el proceso, intento bosquejar la materia prima disponible para el análisis cultural.

CAFÉ Y PETRÓLEO

El campesinado andino surgió en el siglo XIX con el crecimiento de la economía cafetalera. Los Andes no eran parte central de la economía venezolana en el momento de proclamar la independencia, una economía basada en las plantaciones de cacao en las tierras bajas cuya producción tenía fines de exportación. La Guerra de Independencia devastó las zonas productivas de cacao y pronto este cultivo se vio desplazado por el de café como principal producto de exportación para el país. Este cambio no implicó de inmediato una gran agitación política, económica o demográfica. Los dueños de las plantaciones en las tierras bajas de la zona central y la costa pudieron expandir sus propiedades hasta las sierras adyacentes, plantar café y desplazar los conucos de los agricultores arrendatarios y esclavos que de ellos dependían. Solo hasta bien avanzado el siglo XIX surgieron los Andes, otrora relativamente despoblados y cuya producción se destinaba principalmente a los mercados regionales durante la Colonia, como una importante región cafetalera. Al terminar el siglo, Maracaibo, que daba servicio a los Andes, ya era un importante puerto, los Andes producían más de la mitad de las exportaciones venezolanas, y los andinos se habían hecho con el poder nacional en Caracas (Lombardi y Hanson 1970); Carvallo y Hernández 1979; Rangel 1968; 1969; Roseberry 1983).

Debido a la poca densidad demográfica en los Andes durante la Colonia, la formación de la economía cafetalera solo pudo darse mediante un intenso proceso de inmigración. Campesinos y comerciantes de otras partes del país (particularmente de los llanos ganaderos del sur, zona en decadencia a lo largo del siglo XIX), así como inmigrantes provenientes del sur de Europa, se establecieron en tierras nacionales sin dueño o en los nuevos pueblos y ciudades de la zona templada donde se cultivaba café. Los inmigrantes se adentraron en algunas zonas prácticamente deshabitadas y otras con larga historia colonial. La interacción entre inmigrantes

[1] La investigación de campo se llevó a cabo a mediados de la década de 1970, en medio de un boom económico debido al vertiginoso incremento de los precios del petróleo. Mis conocimientos y mis lecturas de Venezuela parten en gran medida de la manera en que viví aquel momento. Las oposiciones simbólicas y los usos y valoraciones del pasado y el presente estaban activas en el discurso político de mediados de aquella década. Mucha agua ha corrido bajo el puente: entre los hechos más importantes se destaca la estrepitosa caída de los precios del petróleo y, en consecuencia, de los ingresos públicos. El discurso "desarrollista" y del vínculo entre democracia y desarrollo ha adquirido un matiz y una imaginería de mayor opacidad y menos confianza. La investigación de campo contó con los auspicios de una beca para posgrado del NSF, una beca Doherty para estudios latinoamericanos y una beca para elaboración de tesis del NSF.

y residentes, entre economía cafetalera y economía colonial, es importante para entender la diferenciación regional en los Andes y en las batallas políticas que habrían de librar conservadores y liberales en el transcurso del siglo XIX. No obstante, esos detalles no son decisivos para el presente análisis. Reviste mayor importancia enfatizar la relativamente pequeña escala de producción en la mayor parte del área templada cafetalera. También debemos subrayar la diferenciación regional, pero con la disolución de las formas coloniales de propiedad de la tierra surgió un campesinado terrateniente. Estos campesinos terratenientes, junto con aquellos que no poseían pero ocupaban tierras nacionales, se convirtieron en los principales productores de café. La mayoría entabló relaciones directas con comerciantes que les prestaban los fondos necesarios para abrir una granja cafetalera y mantenerse hasta la primera cosecha y, por ende, reclamaban la mayor parte del producto de la granja. Es así como el campesinado andino fue único en más de un aspecto. A diferencia de otras zonas del país con predominio de grandes granjas y arrendatarios dependientes, en los Andes se estableció un campesinado relativamente independiente. A diferencia de otras regiones, donde los propietarios tenían el poder político y económico, en los Andes los comerciantes controlaban la producción cafetalera. Esto no quiere decir que no hubiera propietarios, sino que la economía andina estaba definida por la relación comerciante-campesino (Rangel 1968; 1969; Roseberry 1980; 1983).

Las brillantes posibilidades históricas ofrecidas a los pioneros que establecieron sus propias granjas y las legaron a sus hijos empezaron a opacarse en el siglo XX. La economía cafetalera alcanzó sus límites espaciales alrededor del cambio de siglo. El endeudamiento se convirtió en un problema, sobre todo durante las periódicas depresiones del mercado mundial, por ejemplo durante el virtual cierre del mercado a lo largo de la Primera Guerra Mundial y especialmente en la crisis de la década de 1930. Podemos ver la Depresión como una de una serie de crisis cíclicas en la economía cafetalera; sin embargo, dos factores distinguen la situación de Venezuela en la década de 1930. El primero es que el hecho de que se hubiesen alcanzado los límites espaciales de la producción de café significó que la respuesta preferida a la crisis (incrementar la producción mediante la expansión espacial) únicamente fue posible con la expansión hacia tierras menos productivas. El segundo es que para esa década el café ya había sido desplazado por el petróleo como exportación dominante en Venezuela. El desplazamiento económico se vio acompañado del desplazamiento político, aun cuando los andinos siguieron ocupando posiciones formales de poder gubernamental. Los granjeros y comerciantes, enfrentados a juicios hipotecarios, pobreza y en algunos casos hambruna, abandonaron la economía cafetalera. Los cercanos campos petrolíferos en la cuenca de Maracaibo atrajeron a algunos migrantes andinos, pero la mayoría se dirigió a ciudades como Caracas y Maracaibo para participar en la expansión comercial y gubernamental que habría de acompañar a la transformación del país. Lo anterior no quiere decir que la economía cafetalera desapareciera. De hecho, las tierras de cafetales aumentaron en los Andes durante las décadas posteriores a la crisis, aun cuando la productividad y la producción total se contrajeron, lo que indica la expansión hacia tierras cada vez menos favorables. No obstante, a excepción de los crecientes centros urbanos en los Andes que participaron en la expansión comercial y gubernamental de Venezuela, la mayoría de los distritos andinos perdió población de un censo al siguiente o bien mantuvo niveles sumamente bajos de crecimiento poblacional. Los hijos y las hijas abandonaron la zona, agravando la situación de los cafetaleros que decidieron quedarse.

En el siguiente apartado se analiza la naturaleza de la transformación petrolera. Por ahora me concentro en la economía cafetalera, el campesinado que la caracterizó y las imágenes que presentaba en términos de una economía moral. Primero, hay que enfatizar la relativa independencia del campesinado cafetalero andino. Sin embargo, resulta sorprendente notar la desaparición de este campesinado de la conciencia política de la Venezuela contemporánea. Tanto en las versiones oficiales de la historia nacional como en las versiones alternativas de izquierda, el paisaje rural se ha reducido a una oposición relativamente homogénea entre propietarios y arrendatarios dependientes, con una relación de servidumbre que definía la existencia social del campesinado. Hay cierto debate en torno a la importancia relativa de los latifundios en los Andes, en parte debido a una tendencia a hacer caso omiso de la diferenciación regional y a agregar estadísticas estatales. Sin embargo, podríamos pensar en el campesino cafetalero del siglo XIX como una de las bases para la construcción de una economía moral indicadora de un pasado ordenado. Cierto número de factores opera en contra de esta memoria histórica alternativa, pero mencionaré únicamente aquellos en relación directa con la economía cafetalera y el campesinado. De ellos, el más importante es el proceso de desarrollo de la economía cafetalera. La expansión y las esperanzas de fines del siglo XIX dieron paso a una

relativa estasis en los albores del XX, y finalmente a la crisis y el colapso de la década de 1930. La siguiente nota de desesperanza corresponde a un periódico local andino durante una crisis de los precios a principios del siglo XX:

> Con raras excepciones, ¿qué capital se ha formado entre los productores de café, aun cuando los precios llegaron hasta los 36 o 40 pesos por cien kilos? Ninguno. Y cuando el mercado presentó precios bajos, nuestros campos fueron inexplicable y dolorosamente abandonados. Muchos de nuestros hacendados tuvieron que dejar sus granjas en busca de otro medio de subsistencia; otros permanecen en sus haciendas, llevando una vida dura y triste, sin fuerzas para moverse (*El Renacimiento*, Boconó, Venezuela, 4 de marzo de 1904).

Quienes vivieron los años del colapso fueron los hijos y las hijas, los nietos y las nietas de los pioneros del siglo XIX. En los años de crisis sus deudas acabaron en juicios hipotecarios. Su conciencia y sus recuerdos no son de independencia, sino de abyecta dependencia.

Lo anterior nos lleva a la característica crucial del campesinado andino que lo distingue de otros campesinados analizados en la bibliografía sobre la economía moral. Los economistas morales estudian campesinados que parecen tener profundas raíces históricas. El desarrollo capitalista o el colonialismo irrumpen en ese campesinado y trastornan sus tradiciones y formas propias de organización. Sin embargo, el campesinado andino no fue precapitalista en ningún sentido; más bien surgió en el siglo XIX a medida que la región era incorporada al mercado mundial. No estaba orientado a la subsistencia, sino a la producción de materias primas. Desde el principio, su destino estuvo atado al desarrollo cíclico del mercado mundial. Debido a las diferencias internas dentro del campesinado, algunos productores pudieron prosperar, aprovechar los periodos de precios altos, establecer relaciones de deuda con granjeros más pobres y crear un amortiguador que absorbiera los golpes en los periodos de precios bajos. Sus compañeros menos afortunados salían al paso en los periodos de precios altos, pero el resto del tiempo lo pasaban muy mal. Dadas sus relaciones con los comerciantes (relaciones esenciales para que la familia pudiera cultivar café), su establecimiento en tanto campesinado fue, al mismo tiempo, el establecimiento de una relación con determinada forma de capital. Si bien es legítimamente posible discutir si la relación era capitalista o *no* capitalista, tiene poco sentido histórico etiquetarla como *pre*capitalista. La economía cafetalera aportó una especie de materia prima para una economía moral capaz de señalar hacia un pasado ordenado, mas también aportó materia prima para una conciencia capaz de señalar hacia un pasado desordenado.

ATRASO Y DESARROLLO

De no ser por el petróleo, Venezuela se habría ajustado al modelo estereotípico del país subdesarrollado que exporta una o dos materias primas de origen agrícola e importa productos manufacturados. En cierto sentido, la extracción y la exportación petroleras simplemente reemplazaron a la materia prima agrícola por una mineral sin afectar el modelo básico de importación-exportación. De hecho, la dependencia de Venezuela de un solo producto se agudizó más que cuando comerciaba con café o cacao. No obstante, el petróleo entrañaba ciertas diferencias. En primer lugar, aportó ingresos mucho más cuantiosos de lo que podría haberse conseguido con productos agrícolas. Durante el decenio en que el petróleo reemplazó al café como exportación principal, la porción del valor total de las exportaciones atribuible al café cayó a un nivel minúsculo *antes* de la disminución efectiva de su producción. En segundo lugar, a diferencia de los productos agrícolas y la mayoría de los demás minerales, el petróleo estaba menos sujeto a las fluctuaciones cíclicas de la demanda y el precio en el mercado internacional, por lo menos durante estas largas décadas de expansión. Por último, el mundo desarrollado dependía tanto de este recurso que los países productores podían permitirse ejercer cierta presión y controlar ocasionalmente el mercado internacional, tal como lo demostró el éxito de la Organización de Países Exportadores de Petróleo en la década de 1970. En resumen, el petróleo posibilitó mucho más de lo que habría posibilitado el café.

Si bien la extracción petrolera permitió escapar de las formas típicas del subdesarrollo, sería un error vincular automáticamente el café al atraso y el petróleo al desarrollo. La economía petrolera simboliza, a un tiempo, el atraso y el desarrollo de Venezuela. El control de la economía cafetalera nunca estuvo en manos extranjeras. Las agencias de importaciones y exportaciones en los puertos pertenecían a extranjeros residentes

(alemanes e ingleses) y a sus hijos nacidos en Venezuela, pero los venezolanos controlaban la producción local. Aun cuando alguien extranjero controlara algún aspecto de la producción o la mercadotecnia, se trataba de una persona, no de una corporación: no se había vendido el patrimonio venezolano. En contrapartida, el otorgamiento de concesiones a Royal Dutch Shell o a Standard Oil Corporation introdujo un capítulo totalmente nuevo al subdesarrollo venezolano. Las primeras leyes que normaron las concesiones fueron redactadas por representantes de las propias empresas e invocaron el pago de modestas regalías al gobierno venezolano, pero la gran mayoría de la riqueza petrolera fue extraída por las compañías extranjeras a fin de alimentar la acumulación de capital extranjero. En pocas palabras, el auge de la economía petrolera se tradujo en la inserción de Venezuela en el sistema imperialista.

No obstante, el país vio cierto tipo de desarrollo. En el apartado anterior me referí a la "expansión comercial y gubernamental" de la economía venezolana. Ahora debemos dotar a esa frase de contenido. El Estado ha sido el principal distribuidor de la riqueza derivada del petróleo en Venezuela. Incluso en los primeros años, cuando las empresas extranjeras pagaban modestas regalías al Estado, las sumas generadas permitieron la extraordinaria expansión del aparato de gobierno. A medida que la producción y el porcentaje de regalías debidas al Estado aumentaron con los años, ese aparato creció todavía más. Proliferaron los comercios de bienes de consumo para servir a los miembros de la creciente burocracia y sus familias. Así, un notable resultado de la transformación petrolera fue el crecimiento de una clase media urbana, dependiente de los ingresos provenientes del gobierno o el comercio. Sin embargo, la estructura industrial del país era débil. Fue solo con los esfuerzos por "sembrar el petróleo" a partir de la década de 1940 cuando el Estado en expansión empezó a dirigir sus recursos a estimular una producción diversificada. Se promovieron la inversión y el desarrollo de tipo industrial con políticas de sustitución de importaciones a partir de 1959. En 1974, el Estado empezó a alentar la industria básica (por ejemplo, la petroquímica) en empresas públicas y de capital mixto gubernamental y privado. Pero Venezuela se ha convertido en un país urbano y esencialmente no industrializado a pesar de estos recientes intentos por estimular el desarrollo industrial.[2]

Así se refleja en las estadísticas sobre la distribución del producto interno bruto (PIB) y la población entre los sectores primario (agricultura y minería), secundario (manufactura, construcción, servicios públicos) y terciario (comercio, transporte, servicios). La distribución del PIB entre los sectores ha sido relativamente estable gracias a la importancia de las ganancias del petróleo en el sector primario. No obstante, este sector tuvo una caída significativa entre 1950 y 1969 (pasó de 38% a 28% del PIB); el sector secundario acusó un aumento proporcional menor (de 17% a 20%) y el sector terciario un incremento proporcional mayor (de 45% a 52%) (Venezuela, Banco Central 1971). Sin embargo, si dividimos a la población económicamente activa en los mismos sectores advertiremos un cambio más contundente. En 1950, 46% trabajaba en el sector primario; para 1971, el porcentaje había caído a solo 22%. El sector secundario se mantuvo relativamente estable (pasó de 17% a 20%), mientras que el porcentaje de la población que laboraba en el sector terciario pasó de 34% a 42%. El mayor incremento se registró en un grupo que confundió a los responsables del censo y que abordaremos más adelante. La categoría restante, "otros", pasó de 3% a 16%. La disminución en el porcentaje de personas vinculadas al sector primario puede explicarse por la contracción del sector agrícola, que pasó de 43% a 20,3% de la población económicamente activa (Venezuela, Ministerio de Fomento 1971).

La estadística señala un drástico cambio en la estructura demográfica venezolana; en el siguiente apartado abordaremos un aspecto de ese cambio. La estadística también da cuenta de la sesgada estructura de la economía del país: el abrumador peso del petróleo en el sector primario y de los servicios gubernamentales y el comercio en el sector terciario. No obstante, apenas dan una pista de la calidad de vida que permite a Darcy Ribeiro escribir sobre "la 'puertorricanización' de Venezuela" (1972: 288). El autor se refiere en parte a la importancia histórica de las empresas petroleras, pero también a la creciente importancia de las multinacionales en la industria y el comercio en el país a partir de 1959. Asimismo, hace referencia a una transformación cultural que, especialmente en zonas urbanas como Caracas y Maracaibo, afecta el lenguaje, la forma de vestir, las relaciones sociales, el arte, el cine y otras manifestaciones culturales.

El esquema de la evolución económica en este siglo y de las estadísticas macro tampoco indica qué luchas fueron libradas en torno al sector petrolero. Los esfuerzos por "sembrar el petróleo" en la década de 1940, el incremento de las regalías estipuladas por el Estado, la sustitución de importaciones y la

---

[2] Hay más información sobre la transformación petrolera en Bergquist 1986: 191-273; Córdova 1973; Malavé Mata 1974; Rangel 1970; Tugwell 1975.

industrialización en las décadas de 1960 y 1970, y por último la nacionalización de las empresas petroleras en 1976 se asocian a una serie de movimientos políticos mejor abordados en nuestro planteamiento sobre dictadura y democracia. Estas luchas dan contenido social a las imágenes de atraso y desarrollo. Venezuela ha sido definida como una economía petrolera durante la mayor parte de este siglo. El sector petrolero representa el atraso de Venezuela en la venta del patrimonio nacional, el dominio de las multinacionales, la influencia cultural de Nueva York, Miami o París. El sector petrolero representa la posibilidad del desarrollo de Venezuela en las primeras luchas de trabajadores en los campos petrolíferos, en los intentos por redefinir la relación entre el Estado y las corporaciones, en la nacionalización de la industria siderúrgica y petrolera, en el intento de promover el desarrollo industrial y el intento de crear y mantener la democracia. Ya que el petróleo representa tanto el atraso como el desarrollo, el café y el pasado agrícola ocupan una posición ambigua. Ambos son relegados a una tradición relativamente ajena a la historia, en gran medida carente de contenido social y de las valoraciones positivas y negativas adjudicadas al petróleo. Esto da pie a actitudes hasta cierto punto contradictorias hacia el campo.

Campo y ciudad

Tal vez el indicador más evidente de la transformación de Venezuela es la urbanización. En 1936, 35% de toda la población vivía en zonas urbanas; para 1971 la cifra era de 77%. Gran parte de la concentración urbana se ha dado en Caracas, pero el fenómeno no se limita a la capital. Incluso los estados andinos, otrora predominantemente rurales y una de las muchas fuentes de migración hacia Caracas y otros centros urbanos, se han convertido en zonas básicamente urbanas. Si bien los estados andinos han sido principales fuentes de migración, no son las únicas. La migración a la ciudad proviene de diversas regiones y de una gran diversidad de experiencias rurales. Un factor del proceso de urbanización ha sido el estancamiento del sector rural, del que la economía cafetalera no es sino el ejemplo más visible. Otro factor tienen que ver con la transformación de la economía política de Venezuela y la ya citada expansión de los servicios gubernamentales y el comercio.

Las personas que se desplazan de las zonas rurales a la ciudad pueden moverse dentro de estas esferas en crecimiento. Esto no es tan cierto cuando se trata de campesinos y sus hijos e hijas, pero sí cuando hablamos de los hijos y las hijas de clase media que llegan de pueblos y ciudades del interior. Las oportunidades no están, sin embargo, totalmente cerradas para los campesinos. La primera experiencia urbana de un campesino puede ser mudarse con un pariente que vive en un centro provincial mientras cursa la secundaria. Esto puede abrirle puertas en la institucionalidad educativa o en puestos menores de la burocracia, al igual que una persona con estudios de bachillerato y modestas relaciones políticas puede llegar a ser maestro de primaria. Por otra parte, la primera experiencia urbana de una joven hija de campesinos puede consistir en vivir en un centro provincial o en Caracas con una familia que la contrató como sirvienta. La mudanza de un joven puede implicar una serie de estancias con parientes y la búsqueda de empleo durante la temporada en que el campo está "muerto". Tal vez acabe quedándose en la ciudad. El trabajo que encontrará, si es que lo encuentra, difícilmente será en el sector industrial. Probablemente esté en el sector comercial; tal vez en el comercio ambulante que absorbe a la creciente población urbana desempleada; tal vez sea una serie de trabajos breves en la construcción, el comercio y el ambulantaje. Este último grupo constituye la categoría antes mencionada como "otros", grupo que confunde tanto a los responsables del censo. La prolífica bibliografía sobre estos migrantes en otras partes de América Latina señala que su "marginalidad" es un mito (por ejemplo, Perlman 1976; Lomnitz 1977). Lo anterior se esclarece particularmente cuando prestamos más atención al ambulantaje que escapa a las estadísticas macro. Así como no podemos etiquetarlos sin más como "marginales", tampoco podemos subsumirlos en un "proletariado" en el sentido de aquella población trabajadora que se encuentra integrada a una economía industrial. El desplazamiento del campo a la ciudad no es, en la mayoría de los casos, un desplazamiento de campesino a proletario, sino de campesino a "otro". El sector industrial se encuentra demasiado restringido para absorber a la población trabajadora y la porción que absorbe no proviene, en su mayor parte, directamente del campo.

Es posible encontrar evidencias físicas del desempleo y subempleo de los migrantes en los barrios marginados llamados ranchos que suben por las laderas de las colinas y se incrustan en las márgenes de los lechos de los ríos que atraviesan los pueblos de modesto tamaño y las ciudades grandes. La existencia de los ranchos no debe entenderse únicamente en función de la situación económica de sus habitantes; algunos

tienen historias de larga data. Con el tiempo, las casas de cartón dan paso a las baldosas y los techos de zinc; con el tiempo, pueden llegar servicios de agua y electricidad, así como instalaciones de salud pública y escuelas. (O bien el rancho desaparece durante un deslizamiento de tierra o es desplazado por un proyecto de vivienda patrocinado por el gobierno con costos inaccesibles para los habitantes del rancho.) Además de aportar evidencias sobre el desempleo y el subempleo, el rancho es un indicador del crecimiento urbano desordenado. La cantidad de inmigrantes que llega a la ciudad supera su capacidad de absorción; al no encontrar un lugar, lo generan por sí mismos. Los servicios urbanos llegan a un ritmo menor y se ven constantemente explotados más allá de su capacidad.

Aun así, ningún planteamiento sobre una ciudad como Caracas sería equilibrado a menos que la reconociera como un lugar emocionante. Es evidentemente así para quienes pueden permitirse disfrutar de sus restaurantes y discotecas, comprar lo más vanguardista de la moda proveniente de Nueva York o París, o dedicar una tarde a participar en una tertulia sobre marxismo en un cafetín con mesas en la vereda… pero nuestro análisis no se centra en esas personas ni sus memorias históricas. La ciudad también puede ser un lugar emocionante para quienes tienen posibilidades más limitadas. Aunque no haya mucho empleo en la ciudad, siempre hay oportunidad de conseguir trabajo, una oportunidad que tal vez no exista en el estancado campo. Además, el ambulantaje puede ofrecer cierta posibilidad de generar modestos ingresos. La ciudad también ofrece otras oportunidades. Por ejemplo, una joven puede descubrir que irse a estudiar a lugares como Barquisimeto o Caracas es un paso necesario para liberarse de la tutela familiar sin tener que casarse.

Esta breve exposición indica parte de las contradictorias imágenes presentadas por las nociones de campo y ciudad. En el apartado sobre café y petróleo señalé que la imagen del campesino y el campo como resultado de la economía cafetalera es una imagen de pasado desordenado, pero que el migrante se desplaza de un campo desordenado a una ciudad desordenada. La ciudad que se presenta a sí misma como símbolo de la Venezuela moderna crea, al mismo tiempo, su crítico opuesto: el campo pastoril. El café, el campo y el campesino, tres elementos que operan como símbolos de un pasado agrícola, también son los contrasímbolos del presente. Evocan una Venezuela prepetrolera, preurbana y premoderna recordada a medias. Este símbolo es menos eficaz para el recién inmigrado, para quien el atraso del campo forma parte de su experiencia de vida. Para alguien nacido en la ciudad, tal vez de padres criados en el campo, o para alguien que haya vivido en la ciudad algunos años, el campo ameritaría una valoración positiva. El campo puede tener ese peso porque, como se dijo antes, el petróleo y la ciudad que es producto de la economía petrolera simbolizan a un tiempo el atraso y el desarrollo. El campo, purgado de su propia historia, viene a representar la Venezuela auténtica.

Así lo evidencia la música popular venezolana. Rara vez la música de protesta elogia a la ciudad. Cuando alguna canción hace referencia a la ciudad es para hablar de los ranchos, las "casas de cartón". La ciudad es objeto de protesta al igual que el imperialismo, la economía petrolera en general, el Estado y otras instituciones. El campo, sin embargo, tiene múltiples referentes. También puede ser objeto de protesta, pues hay canciones que llaman la atención hacia la explotación del campesino, en el pasado y a la fecha, pero también puede hacer de contrapunto al presente al evocar la sencillez de la vida campesina, las virtudes del trabajo agrícola y la vida cotidiana y los vínculos de la familia rural. Además de la música de protesta, la producción de folclore como materia prima industrial también evoca el pasado rural. La música folclórica reciente puede evocar con nostalgia "las calles de mi infancia". De manera más importante, los temas tradicionales de la música folclórica (el amor, la naturaleza y la familia) se sitúan en un entorno rural y son presentados en estilos regionales característicos, como la tonada de los llanos y el vals andino. En discos o programas de televisión, esta música festeja un pasado en el que lo regional importaba. En un sentido, la urbanización desordenada crea la imagen de un campo homogeneizado, despojado de historia y diferenciación regional. En otro sentido, sobre todo en la música popular, se reafirman las afiliaciones regionales a modo de diferencias de estilo y temperamento.

No es mi intención abordar una amplia exposición sobre la música popular en Venezuela, sino meramente señalar que el carácter desordenado del desarrollo venezolano, incluido el desorden urbano de una ciudad como Caracas, evoca la imagen de un pasado venezolano carente de desorden. Esta imagen adquiere expresión porque la mayor parte de los urbanitas tiene cierto lazo con el campo donde ellos mismos o sus padres crecieron. Los vínculos de parentesco los conectan con las regiones rurales y vuelven al hogar de su infancia o la infancia de sus padres para Navidad o Semana Santa. Algunos pueblos de provincia organizan reuniones y piden a los antiguos habitantes volver y pasar un día entero celebrando. Durante la estancia, el

residente urbano puede disfrutar de un paseo (día de campo) en una casa campestre donde se preparará sancocho, se beberá mucho ron y se confirmará el ideal del orden rural.

DICTADURA Y DEMOCRACIA

Abordar el último par simbólico requiere de un cambio de dirección respecto al implicado en nuestra exposición sobre el campo y la ciudad. Se trata de una dirección esencial, sin embargo, si queremos unir los diferentes hilos que tejen la trama del debate. Las principales líneas de la historia política venezolana en el siglo XX son bastante conocidas y pueden consultarse en bibliografía de amplia difusión en Norteamérica.[3] Me limitaré a señalar unas cuantas características clave y a extraer algunas conclusiones de importancia para nuestro análisis cultural.

El café fue desplazado por el petróleo durante la dictadura de Juan Vicente Gómez, que detentó el poder de 1908 a 1935 y, paradójicamente, adquirió notoriedad en primer lugar como cafetalero en el estado andino de Táchira. Gómez supervisó la transformación que sacó al café de su posición privilegiada en la economía. A pesar del hecho de que los andinos ocupaban cargos de autoridad en el ejército o la administración pública, todo el periodo de gobierno andino representa la pérdida progresiva de poder político y económico de los andinos y de la economía cafetalera. La transformación, así como la emergente clase media que la acompañó, creó un incipiente movimiento democrático cuya primera expresión fueron las protestas estudiantiles en la Universidad Central; la más famosa de ellas tuvo lugar en 1928 y sus dirigentes fueron los posteriores fundadores del partido socialdemócrata Acción Democrática (AD), que más tarde se convertiría en el partido político dominante. Un conjunto de partidos políticos surgió tras la muerte de Gómez, aunque hasta 1945 el poder político continuó en manos de los andinos, quienes otorgaron mayores libertades democráticas que Gómez. AD llegó al poder mediante un golpe al que sus miembros siguen refiriéndose como la Revolución del 45. Después, el partido organizó los primeros comicios presidenciales del país con base en el sufragio universal; el vencedor fue el novelista Rómulo Gallegos. Su gestión fue desbancada por un golpe militar en 1948, poco después de que se aprobara un conjunto de medidas progresistas, entre ellas una serie de leyes de reforma agraria y una ley que exigía a las petroleras pagar regalías de 50%. Pérez Jiménez llegó gradualmente a ser el hombre fuerte de la junta militar, hasta que las manifestaciones masivas de 1958 lo obligaron a huir y dieron paso a un periodo de democracia que se ha prolongado hasta hoy.

AD ha dominado este periodo, aunque los dos principales partidos (AD y el demócrata cristiano Comité de Organización Política Electoral Independiente, COPEI) han sido protagonistas de la alternancia cada cinco años en las elecciones generales entre 1968 y 1988. En 1959, cuando AD llegó al poder, gran parte de su liderazgo de mayor jerarquía mantuvo su compromiso con la democracia, pero abandonó las perspectivas radicales de su juventud. Rómulo Betancourt y sus seguidores definieron su proyecto en términos nacionalistas. Exigirían mayores regalías a las compañías petroleras (de 60% a 80% en la década de 1960) y asumirían el control del sector mediante una serie de medidas que en 1976 culminarían con la nacionalización. Iniciarían y participarían en la formación de la OPEP. Instituirían políticas de sustitución de importaciones a fin de estimular la industrialización. La diversificación ("sembrar el petróleo") había sido una preocupación de AD desde mediados de la década de 1940, pero diversificar e industrializar no excluyeron la participación de las multinacionales. La orientación de la nueva inversión extranjera cambió drásticamente al pasar de la extracción de petróleo y hierro a la industria y el comercio después de 1959. AD dio la bienvenida a la inversión extranjera como parte de sus intentos por modificar el curso del desarrollo venezolano.

Cierto número de miembros de AD, así como miembros de otros partidos, entre ellos el Partido Comunista, se desilusionaron del proyecto de AD e iniciaron un movimiento guerrillero en el campo durante la década de 1960. El movimiento nunca atrajo el apoyo que esperaban sus líderes, entre otras razones porque el movimiento había idealizado al campesinado e intentaba organizarlo en una década en que estaba desapareciendo. Para fines de aquel periodo, la población económicamente activa en el sector agrícola era apenas 20% de todos los venezolanos. Es más importante destacar, sin embargo, que muchos campesinos

[3] Véanse Baloyra y Martz 1979; Bergquist 1986: 191-273; Ellner 1980; 1981; Levine 1973; Martz 1966; Martz, ed. 1977; Petras, Morley y Smith 1977.

simpatizaban con AD, lo cual nos lleva a un punto crucial para comprender la cultura y la política venezolanas. La fortaleza inicial de AD radicó en las organizaciones populares de campesinos, trabajadores y otros grupos carentes de representación en la Venezuela atrasada y dictatorial. Había en ello dos aspectos. El partido debía su existencia y apoyo a esas organizaciones, y campesinos y trabajadores se organizaron y actuaron políticamente por primera vez mediante AD. El partido no ignoró a sus bases de apoyo, aun cuando no siempre las atendió debidamente. Una de las primeras medidas aprobadas cuando AD llegó al poder en 1959 fue la ley de la reforma agraria, reforma débil, no obstante, aparentemente una reforma.

En la formación de AD y en la historia política de la que forma parte hay un aspecto que con demasiada frecuencia escapa a aquellos izquierdistas que se mofan de la democracia venezolana. En AD se conjugan simbólicamente tres movimientos: desarrollo, democracia y la organización de los trabajadores. AD dotó de definiciones particulares y parciales a las palabras desarrollo y democracia, y fue capaz de imponer tales definiciones a sus organizaciones. Las imágenes del atraso y el desarrollo en la economía petrolera se asocian a las imágenes de la dictadura y la democracia. El atraso de la economía petrolera es visto como herencia del pasado, de los dictadores que vendieron el patrimonio venezolano y que, curiosamente, también estuvieron vinculados con la economía cafetalera. La lucha por el desarrollo es presentada al mismo tiempo como una lucha por la democracia.

Esta asociación simbólica ha ejercido un enorme poder en la conciencia política de los campesinos, los proletarios y los "otros" en Venezuela, pero hay dos clases de debilidad en ella que requieren de mayores explicaciones: el posible fracaso del desarrollo y el posible fracaso de la democracia. Dado que el periodo democrático ha durado tres decenios, las fuentes de ambas debilidades se han hecho claras y han abierto mayor espacio a los movimientos de izquierda y de derecha en comparación con el margen del que gozaban en los albores de la década de 1960. El fracaso de la democracia es consecuencia, en parte, del hecho de que los dirigentes políticos y los portavoces de AD y otros partidos persiguen con frecuencia objetivos y trayectorias individuales. Los partidos y las facciones partidistas pueden perseguir sus propios proyectos y candidaturas a través del debate perpetuo de asuntos triviales en el Congreso. Hay un tremendo derroche de energía en la democracia venezolana y, en periodos de crisis económica, cuando el desarrollo del país parece peligrar, la "democracia" puede parecer un lujo no esencial. Los dirigentes que van en pos de sus propias metas y desatienden el "desarrollo" del país propician el cuestionamiento de la "democracia" y otorgan espacio organizativo a la derecha.

El fracaso del desarrollo es consecuencia, en parte, del hecho de que los partidos democráticos que aglutinan a múltiples clases sociales como AD persiguen, sin embargo, proyectos de clase. El proyecto de clase de AD está vinculado a una incipiente burguesía industrial. La forma de desarrollo que defiende se aproxima bastante a la noción de desarrollo dependiente asociado de F. H. Cardoso: la vinculación entre sectores del capital local, el capital estatal y el capital multinacional en la diversificación e industrialización de la economía venezolana (Cardoso 1973a; Cardoso y Faletto 1979). A diferencia de otros ejemplos de ese modelo, la vinculación entre desarrollo y democracia es más que un símbolo, y hasta ahora Venezuela ha escapado a las formas más autoritarias de gobierno usualmente asociadas a ese modelo. Esto se explica, en gran medida, por el sector petrolero. Como ya se ha dicho, el Estado ha canalizado la riqueza derivada del petróleo al sector terciario y parte de la expansión se ha dado en los servicios sociales, los subsidios a los productores del campo, las organizaciones de mercadotecnia y los proyectos de vivienda. Así, los demócratas son a un tiempo capaces de promover el desarrollo dependiente e incorporar a importantes segmentos de la población venezolana al Estado a través de los servicios sociales. No obstante, el Estado ha desviado parte de los fondos destinados a esos servicios ante la contracción de las ganancias petroleras que en años recientes ha enfrentado el intento de promover la industria básica. No son claros los resultados que esta desviación tendrá en el destino de los dos principales partidos. El proyecto de clase podría dejar de coincidir con el proyecto democrático. Por ende, el viejo vínculo entre democracia y desarrollo corre peligro y abre espacios organizativos tanto a la izquierda como a la derecha.

¿Es posible formar un cuadro coherente con estas cambiantes y contradictorias imágenes del pasado, el presente y el futuro de Venezuela? A fin de responder a esta pregunta recurro al análisis cultural planteado por Raymond Williams en *Marxism and Literature* (1977: 108-127, *et passim*). A diferencia de gran parte de la antropología reciente, la noción de cultura de Williams no puede separarse de la economía política. Como se señaló en los primeros dos capítulos del presente libro, Williams apunta hacia la construcción de una "cultura dominante" que no constituye un sistema o estructura cultural integral y coherente, sino un rudimentario conjunto de experiencias vividas, sentimientos y relaciones dentro de un orden de dominación política y económica. Puesto que no se trata de un sistema cerrado, se encuentra en constante proceso de construcción y reconstrucción. Aunque muchos elementos podrían considerarse constitutivos de una cultura dominante, uno de los señalados por Williams es de particular relevancia para la literatura sobre la economía moral: la tradición como tradición *selectiva*, es decir, una versión (de hecho, la versión dominante) de la historia de un pueblo (véanse los capítulos 1 y 2). La tradición como tradición selectiva es importante cuando consideramos uno de los puntos centrales de Williams respecto de la cultura dominante: que ningún orden de dominación es total. Siempre hay conjuntos de relaciones y experiencias que son excluidos y que pueden servir como puntos alrededor de los cuales pueden surgir formas culturales alternativas, tal vez opuestas. Un elemento básico en la creación de una cultura alternativa ha de ser una tradición alternativa: una reinterpretación y reescritura de la historia, concentrándose en acontecimientos y relaciones que se han excluido de la versión dominante, y apuntando a un conjunto de posibilidades históricas distintas.

Sin duda, Williams propone un análisis cultural que va más allá de las aproximaciones a la cultura como sistemas simbólicos o valores o significados compartidos. Ha enlazado esta noción de cultura a un proceso histórico y a las estructuras y relaciones de clase. Sin embargo, en ningún sentido la cultura dominante y la cultura emergente coinciden con determinadas posturas de clase. Las imágenes de la tradición venezolana abordadas en este ensayo no tienen una especificidad de clase. Nunca se da un discurso de clase ni una cultura de clase; estos deben construirse a partir de la materia prima cultural que presenta la historia, de la "tradición" empleada para construir tanto la forma dominante de cultura como su forma emergente. Es en ese sentido como hago referencia a la conciencia del proletariado en el título del presente ensayo. Puedo, mediante el análisis de la historia de Venezuela, señalar los tipos de imágenes que se han usado para crear un orden hegemónico o una cultura dominante. De igual manera puedo señalar los tipos de imágenes disponibles para una contrahegemonía. En ambos casos, la creación cultural y la formación de la conciencia son procesos políticos. Una cultura emergente ha de crearse mediante el uso de aquellos elementos del pasado y el presente que han sido excluidos de la cultura dominante o a través de la dotación de nuevos significados a aquellos elementos que no han sido excluidos.

Así, lo primero que hay que decir respecto de la cultura dominante en Venezuela es que es política. El vínculo entre desarrollo y democracia creado por AD es tan profundo que establece los términos de todo debate político. El principal partido de oposición, COPEI, acepta ese vínculo y cuestiona determinadas políticas. La mayoría de los partidos socialistas también acepta el vínculo, pero esgrime que los partidos dominantes no son *realmente* democráticos o que su forma de desarrollo no es *realmente* desarrollo. Hasta cierto punto, este vínculo y los aspectos de cultura dominante a él relacionados se promueven de manera consciente y pueden ser vistos como constitutivos de la ideología dominante. Los profesores de historia que simpatizan con AD escriben historias de Venezuela donde describen transiciones de la degradación a la democracia y del atraso al desarrollo. Toda historia es un movimiento hacia el progreso que se disfruta en el presente. También hay una constante manipulación de emociones en el uso de la televisión, los mítines públicos y las celebraciones estatales. Por ejemplo, las contradictorias imágenes del campesino y el campo (imágenes que enfatizan un pasado de explotación o la tranquilidad y la independencia campiranas) pueden expresarse simultáneamente y contraponerse. Las celebraciones oficiales del aniversario de la ley de la reforma agraria idealizan al campesino venezolano incluso al tiempo que enfatizan el "pasado" de explotación. Sin embargo, no podemos simplemente descartar a la cultura dominante por considerarla manipulación consciente o ideología de la clase dominante. Cuando se escriben estas historias o cuando se compara el pasado con el presente y aquel sale perdiendo, los ideólogos tocan un aspecto de las experiencias vividas por campesinos y proletarios. El desplazamiento del campo a la ciudad, del ser campesino a ser proletario o convertirse en "otros", o del atraso al desarrollo puede ser experimentado como progreso.[4]

---

[4] En Salcedo Bastardo 1972 se encuentra una historia representativa escrita desde la perspectiva de la publicidad.

Dada la contradictoria naturaleza del desarrollo venezolano, la cultura dominante solo puede tocar un aspecto de esa experiencia. Puede señalar el progreso de Venezuela; no puede señalar todo aquello que resulta problemático y contradictorio en ese progreso desordenado. ¿Hasta qué punto aporta el pasado materia prima para una cultura emergente, una economía moral de protesta? El pasado está ciertamente disponible, de manera más obvia en la comparación cotidiana de los precios actuales de los granos y los alimentos básicos con aquellos vigentes hace una generación, un año o incluso un mes. Al analizar los símbolos del café y el petróleo, el atraso y el desarrollo, el campo y la ciudad, he rastreado el surgimiento de la imagen de un pasado rural ordenado que sirve de contrapunto crítico al presente desordenado. ¿Puede esta imagen operar como la base de una tradición alternativa emergente? No lo creo. No representa la memoria histórica, sino la nostalgia histórica. No guarda relación con la experiencia vivida por la mayoría de los campesinos o siquiera la mayoría de los proletarios. Simplemente evoca un pasado idealizado que, en tanto ideal, puede sostener el orden presente o, en caso de que los modelos de desarrollo y democracia fracasen en Venezuela, un viraje al fascismo. En este punto resulta interesante advertir que la mayoría de los historiadores socialistas no difieren fundamentalmente de los historiadores afines a AD en largos segmentos del pasado venezolano. Ambas corrientes subrayan la dependencia y el atraso de la temprana economía petrolera. Difieren en sus interpretaciones del presente y en algunas de las etiquetas que otorgan al pasado y al presente. Difieren, en resumen, en sus valoraciones de las formas de desarrollo y democracia en Venezuela.[5]

Entonces, la construcción de una cultura emergente capaz de servir a una conciencia proletaria no puede dirigirse a un pasado idealizado, sino que debe empezar con la experiencia vivida por los proletarios venezolanos. El punto de partida es el mismo vínculo que demostró ser tan poderoso para la cultura dominante: desarrollo y democracia. Debe reconocer y celebrar esos aspectos de progreso en la Venezuela del siglo XX que representan conquistas históricas: el surgimiento de formas de organización de las masas populares, la lucha por controlar los recursos petroleros y canalizar la riqueza generada por el sector petrolero al desarrollo nacional, y la lucha por la democracia. Puesto que esos logros han sido progresivos e históricamente son asociados a AD, han servido como elementos constitutivos de la cultura dominante, pero las contradicciones inherentes al enfoque de los partidos dominantes ante el desarrollo significan que esos mismos logros pueden transformarse en elementos constitutivos de una cultura política emergente. El desarrollo y la democracia pueden seguir operando como base de la conciencia de la clase trabajadora, pero es posible dotar a los términos de significados más redondos, más críticos, más demandantes. Los trabajadores pueden exigir formas de organización que estén bajo su control, formas de desarrollo que excluyan a las multinacionales, formas de democracia que incrementen el control que tienen sobre su propio destino.

Los economistas morales afirman que un proletario o un campesino de primera generación confrontado por vez primera con el desarrollo capitalista parece atrasado por su forma de reaccionar al mismo tiempo que parece vanguardista. Esto es cierto en el caso venezolano; un autor menos inclinado a la antropología podría aseverar que se trata de una verdad universal. Sin embargo, cuando los campesinos y proletarios venezolanos miran en retrospectiva, su visión no es clara. Los campesinos y proletarios venezolanos se ven confrontados con un pasado desordenado que ha dado paso a un presente desordenado. Su tarea política y cultural consiste en tomar aquellos aspectos del pasado y del presente que han ofrecido una promesa y transformarlos en demandas para el futuro.

[5] En Malavé Mata 1974 se encuentra una historia socialista representativa.

CAPÍTULO CUATRO

LA *AMERICANIZACIÓN* EN LAS AMÉRICAS

> No es difícil entender que los talentos racionales de este lado del mundo, extasiados en la contemplación de sus propias culturas, se hayan quedado sin un método válido para interpretarnos. Es comprensible que insistan en medirnos con la misma vara con que se miden a sí mismos, sin recordar que los estragos de la vida no son iguales para todos, y que la búsqueda de la identidad propia es tan ardua y sangrienta para nosotros como lo fue para ellos. La interpretación de nuestra realidad con esquemas ajenos solo contribuye a hacernos cada vez más desconocidos, cada vez menos libres, cada vez más solitarios.
>
> Gabriel García Márquez,
> discurso de aceptación del Premio Nobel, 1982

Al preparar un estudio sobre el continente americano en la década de 1960, Darcy Ribeiro, en un ensayo sobre Venezuela, previó la posibilidad de "una 'puertorricanización' de Venezuela" (1972: 288). No dijo lo que tenía en mente: su estudio tenía poco que decir sobre Puerto Rico y la frase simplemente apareció sin mayor elaboración en una exposición de las opciones políticas que enfrentaban las élites venezolanas. El intento de preservar sus propias posiciones conduciría a una mayor dependencia, a la restricción del crecimiento de la población y, en caso extremo, a la puertorricanización. No obstante, aun cuando no haya habido mayor elaboración, la frase produce contundentes imágenes de dependencia económica y política, y degradación cultural: multinacionales que depredan el medio ambiente y explotan la mano de obra barata, centros vacacionales de lujo en las playas y casinos para los turistas estadounidenses, centros comerciales acordes al modelo estadounidense, un lenguaje que mezcla el inglés y el español, un sistema político basado en el sistema estadounidense de partidos y dependiente de las decisiones tomadas en Washington. En resumen, la palabra "puertorricanización" evoca una visión tipo "la primera vez como tragedia, la segunda como farsa";[1] sabemos a qué se refiere Ribeiro.

Un conjunto parecido de imágenes acude a nuestra mente cuando oímos la palabra "americanización". Pensamos en edificios de oficinas para los puntos de venta de las multinacionales, en McDonalds y Kentucky Fried Chicken, en centros comerciales llenos de productos con etiquetas de corporaciones estadounidenses aunque estén hechos en México, en letreros de Exxon y Coca-Cola, en televisoras con versiones de "Dallas" o "Dynasty" en español, en revistas para el mercado masivo con artículos traducidos y tomados de *People*, en tiendas que venden calabazas de plástico y disfraces de Halloween y niños que corren de puerta en puerta diciendo "*Trick or treat, trick or treat*, ¿tiene dulces para mí?" Pensamos en degradación, en homogenización, en dominación, en "el aparato material de la civilización perfeccionada que entierra la individualidad de los viejos pueblos bajo las conveniencias estereotipadas de la vida moderna" (Conrad 1960 [1904]: 89). Desde luego,

---

[1] Se trata de una referencia a la observación de Marx al principio de *The Eighteenth Brumaire*: "Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal aparecen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y la otra como farsa" 1974 [1852]: 146). Cabe notar igualmente la observación de los editores a la edición de Random House/Vintage: "No se sabe con certeza si Hegel alguna vez escribió estas palabras" (*ibíd.*: 146).

tenemos razón: podríamos elaborar detalladamente los ejemplos aquí citados. Sin embargo, también es cierto que no tenemos razón, y el objetivo del presente ensayo es profundizar tanto en la precisión como en la imprecisión de estas percepciones.

La primera vez que me pidieron abordar el tema de la americanización para un grupo de historiadores no especializados en América Latina,[2] mi reacción fue aquella que se esperaría de la mayoría de los antropólogos: una repugnancia automática, casi instintiva. Estamos acostumbrados a trabajar con poblaciones locales, estudiar sus historias, sus formas de organización social, sus formas de adaptación y resistencia, sus prácticas rituales, mitos, creencias, valores… en resumen, sus culturas. Y encontramos en la noción misma de americanización una imagen de homogeneización y degradación que conjura una forma de etnocentrismo. Asentimos ante la súplica de García Márquez para que se reconozca la "descomunal realidad" latinoamericana (1983). Pero nuestra reacción automática, casi instintiva, no puede tomar la simple e ingenua forma de celebración de "nuestro" pueblo y "su" propia historia. (De hecho, los adjetivos posesivos ya indican parte del problema.) Parte de la descomunal realidad latinoamericana es el encuentro con las potencias occidentales, un encuentro de múltiples ramificaciones que se prolonga durante más de 500 años, y el hecho de que la potencia más importante, desde principios del siglo XX, ha sido Estados Unidos.

Así pues, todo antropólogo interesado en América Latina debe tener algo que decir sobre la americanización. Deberá ser capaz de rechazar el estereotipo homogeneizante sin replegarse a la comodidad igualmente estereotípica de la singularidad de su "propio pueblo". Entonces, pensar cuidadosamente en la americanización es explorar nuestras ideas sobre la historia, la cultura, el poder, América y las Américas. Lo que sigue a continuación no es una historia de la americanización de las Américas. Lejos de ello, me propongo proponer vías para pensar procesos como el de la americanización, y las interpretaciones necesariamente implicadas de cultura, historia y política.

Podemos empezar por volver a la frase de Darcy Ribeiro y plantear que su preferencia por la palabra "puertorricanización" en lugar de la igualmente disponible "americanización" es ilustrativa. Reconozcamos ante todo que, en tanto autor, Ribeiro simplemente eligió este vocablo por efectivo, porque es capaz de producir un agudo y sobrecogedor conjunto de imágenes. Su objetivo no era formular una consideración crítica del concepto "americanización"; en todo caso, Ribeiro tiene algo que decir al respecto.

En primer lugar, si bien un estadounidense podría haber observado a Venezuela en la década de 1960 y hablado de americanización, un sociólogo brasileño optó por otro término. Ambos estarían tratando de comprender el impacto de una poderosa fuerza económica, política y cultural sobre Venezuela, pero ahí donde "americanización" puede implicar una cierta uniformidad de experiencia e incorporación, "puertorricanización" implica diversidad. La frase nos recuerda que estamos lidiando con experiencias plurales, con las Américas, no solo (aunque es importante) en el sentido de que Estados Unidos no es el único país "americano", sino también en el sentido de que hay muchos países latinoamericanos con una variedad de experiencias de dependencia e incorporación. Ribeiro pudo tener una mirada crítica para la experiencia de su propio país y la de Venezuela, y profundizar en la dominación estadounidense en ambos casos. Escribió unos cuantos años después del golpe militar apoyado por el gobierno estadounidense en Brasil y su abordaje de la situación en Venezuela subrayó la dominación de petroleras fundamentalmente estadounidenses en la economía venezolana. Sin embargo, pasase lo que pasara en esos países, lejos estaban de llegar al extremo de Puerto Rico. No eran colonias. En el planteamiento de Ribeiro está implícita la idea de una gama de experiencias de la dominación estadounidense.

Hay otras lecciones derivadas del cambio en la perspectiva que aporta la mirada desde Brasil. Si bien el énfasis en la americanización puede partir de procesos emanados de un centro poderoso que se expande hacia afuera, el énfasis en la puertorricanización empieza con una entidad dependiente específica, explora las fuerzas de dominación provenientes de un centro poderoso, sitúa esas fuerzas en el contexto de fuerzas y

[2] Una primera versión de este ensayo fue presentada ante un grupo de historiadores en la Rutgers University en la primavera de 1987 dentro de una serie de conferencias sobre "imperios culturales". Agradezco a John Gillis por convencerme de intentar lo imposible.

experiencias locales específicas. De hecho, eso pretendía el libro de Ribeiro. Otro sociólogo brasileño, Fernando Henrique Cardoso, ha formulado una crítica similar ante algunas aproximaciones estadounidenses al imperialismo y la dependencia en América Latina. Al hacer un llamado a una aproximación a la dependencia económica y política que se concentrara en casos y situaciones específicas, criticó la tendencia entre los académicos estadounidenses de concentrarse exclusivamente en las fuerzas estadounidenses y hacer caso omiso de reacciones y adaptaciones concretas en América Latina. Así, concluye:

> No obstante, en el proceso de difusión de estos estudios en Estados Unidos esta descripción de dependencia adquirió una característica local. La preocupación por denunciar las formas de "ayuda externa", como la interferencia de la CIA en la política exterior, como la mano invisible y maquiavélica de las multinacionales, etcétera (preocupación políticamente legítima que subraya aspectos reales del proceso histórico contemporáneo), poco a poco terminó por restablecer la prioridad de lo externo sobre lo interno (lo que puede estar bien fundamentado) y terminó, finalmente, por eliminar la dinámica propia de las sociedades dependientes como factor importante en las explicaciones, lo que es inaceptable. Metafísicamente, una vez más se separaron los dos términos de la oposición externo-interno, que de dialéctica pasó a ser estructural-mecánica, cuando no una concepción en que se relacionaban antecedentes causales con consecuencias inertes (1977a: 14).

Este problema en los estudios de dependencia política y económica tiene su análogo en la teoría cultural. Los estudios sobre la "aculturación" empezaron a aparecer en la antropología estadounidense a partir de la década de 1930 y adquirieron popularidad en las décadas de 1940, 1950 y 1960, para después pasar de moda.[3] A medida que empezaron a aparecer, abordaron ciertos problemas percibidos en los estudios antropológicos relacionados con la historia, el cambio social y cultural, y el impacto del mundo occidental en los sujetos antropológicos. Antes de que los estudios sobre la aculturación se pusieran de moda, los antropólogos rara vez intentaron situar a los individuos estudiados en un contexto contemporáneo. Eran "históricos" en el sentido de que intentaban recuperar y recapturar los valores, las prácticas y las tradiciones de los indios americanos de los siglos XVIII y XIX, pero la historia se detuvo con la conquista y el desplazamiento a las reservas. De hecho, quienes hacen trabajo de campo pueden realizar su investigación en las reservas sin mencionar ni una vez ese contexto en los informes que publican.

Los estudios sobre la aculturación fueron intentos por traer a esas poblaciones al presente, explorar los entornos en que vivieron y el impacto que estos tuvieron en sus prácticas culturales y sus creencias. Si bien los primeros intentos encontraron la resistencia de un *establishment* antropológico (la publicación *American Anthropologist* incluso se negó a publicar estudios sobre aculturación durante una parte de la década de 1930 porque iban mucho más allá de las preocupaciones antropológicas tradicionales), habrían de tener un prodigioso desarrollo con elaboración teórica (Redfield, Linton, Herskovitz 1936; el Seminario de Verano sobre Aculturación de la SSRC 1954) e investigación empírica.

El supuesto común en las exposiciones teóricas sobre la aculturación era que dos culturas "autónomas" entraban en contacto. Los antropólogos podían ponderar las posibilidades lógicas: podían imaginar diferentes tipos de situaciones de contacto, situaciones de relativa igualdad o relativa desigualdad, y podían bosquejar distintos resultados: difusión, creatividad cultural, desintegración cultural y "readaptación reactiva" (es decir, rechazo) (SSRC 1954). En relación con la desintegración, el lenguaje de los antropólogos puede estar plagado de referencias al cambio "forzado", la "coerción", la pérdida de "libertad política", etcétera (*ibíd.*: 986). En todo caso, se seguían refiriendo a las dos culturas autónomas como "donante" y "receptora", se evitaba el análisis del colonialismo y el imperialismo, y el *concepto* de poder estaba ausente.

Pero la mayoría de las situaciones con las que estaban familiarizados eran aquellas donde la cultura donante era mucho más poderosa que la cultura receptora, donde la situación de contacto producía una variedad de cambios económicos, políticos y sociales forzados y no forzados, y donde podía esperarse que la cultura receptora con el tiempo llegara a parecerse mucho más a la cultura donante. Esto se convirtió en un problema aun cuando los antropólogos se llegaron a mostrar mucho más dispuestos a hablar de colonialismo y poder, con efectos que trascendieron la bibliografía sobre la aculturación y tocaron la bibliografía sobre la modernización en las décadas de 1950 y 1960, e incluso las críticas radicales de las décadas de 1960 y 1970.

---

[3] Véanse, por ejemplo, Redfield 1934; Redfield, Linton y Herskovitz 1936; el Seminario de Verano sobre Aculturación de la SSRC 1954; Spicer, ed. 1961; Tax, ed. 1952.

En el centro del enfoque se encontraba un conjunto problemático de interpretaciones de la historia, la cultura y el poder que condujo hacia una interpretación lineal del cambio cultural.

El problema histórico empieza con el supuesto de dos culturas "autónomas" que son situadas en contacto. Eric Wolf (1982) sugiere que los antropólogos trataron esas culturas en contacto como si fueran bolas de billar que chocaban entre sí sobre el paño de una mesa de billar. Sería entonces posible postular un periodo o cultura de precontacto a modo de punto de referencia (postulado bastante popular tanto en la literatura sobre la aculturación como en la literatura sobre la modernización) y analizar los efectos producidos por el contacto con otra cultura autónoma, efectos que podrían etiquetarse como aculturación, occidentalización, modernización, hispanización o cualquier otra denominación. En este momento no importa si el análisis enlista y cuenta burdamente los rasgos occidentales y no occidentales, o si persigue una exploración más sofisticada de las redes culturales de significado. Tampoco importa si el escritor está dispuesto a escribir sobre poder, fuerza y colonialismo. El problema más importante es el que se niegue la historia a por lo menos una de las culturas. Aquello que los aculturacionistas denominaron la cultura donante (la potencia colonial o centro dominante) puede verse como algo que tiene historia, y podemos hablar con cierto grado de sofisticación sobre el surgimiento del capitalismo o la etapa específica del desarrollo del capitalismo en la que determinado centro, sea Estados Unidos o Inglaterra o España, empezó a penetrar en determinada área. Pero quizás tengamos mucho menos que decir acerca de la denominada cultura receptora. Ahí éramos más proclives a postular un punto de referencia histórico. Sin embargo, hacerlo era ignorar el significativo hecho de que las culturas receptoras presuntamente autónomas rara vez existían de manera aislada, que entraban en múltiples relaciones con otras sociedades, que esas relaciones podían incluir redes comerciales y de intercambio de cierto alcance, que esas redes comerciales podían estar implicadas en la formación de desigualdades regionales y sociales, o en procesos de formación de Estados, y que esas redes comerciales podían incluso implicar un conjunto de relaciones con el mundo occidental. En síntesis, las culturas receptoras autónomas tenían historia. La situación de contacto no implicaba el establecimiento de un punto de referencia entre dos culturas autónomas, sino la intersección de al menos dos procesos históricos (y a menudo más), cada uno de ellos desarrollándose de manera contradictoria y desigual, cada uno de ellos entrañando formas, usos y concepciones distintas y en evolución del espacio y el tiempo, modos distintos y en evolución de trabajo y apropiación.

Esto tiene implicaciones para nuestra interpretación de la cultura. Así como los supuestos históricos de los aculturacionistas y sus sucesores eran demasiado simples y lineales, su concepto de cultura había sido cosificado. Las culturas eran donantes o receptoras, "entes" que daban o recibían, se adaptaban, reaccionaban o se desintegraban. Un elemento central de esa cosificación era el supuesto, en ocasiones implícito, de homogeneidad. Enfatizo el carácter implícito del supuesto porque muchos autores en este tipo de bibiliografía trabajaron con conceptos de pluralismo y diversidad subcultural. Por desgracia, tales conceptos rara vez influyeron en la manera en que los autores concibieron la situación de contacto en sí misma. De hecho, con frecuencia se consideró al pluralismo resultado del contacto. Sin embargo, si tenemos un modelo que ve la intersección de dos o más corrientes históricas, donde cada una de ellas implica la ocupación y el uso diferencial y cambiante del espacio y el tiempo, entonces las redes culturales de significado también son diferenciales y cambiantes. Se torna difícil perfilar lo "hispano" o "americano" hacia lo que se inclina determinado grupo o sector al hispanizarse o americanizarse, y se torna igualmente difícil perfilar qué es maya o quechua o, en la historia más reciente, mexicano o peruano. Las imágenes acuden a nuestra mente en cada caso y creemos saber de qué estamos hablando, al igual que las imágenes nítidas acuden a nuestra mente cuando usamos por primera vez palabras como "americanización" o "puertorricanización". No obstante, esa confianza se desvanece cuando empezamos a situar a las culturas en el tiempo y el espacio. Si las culturas como un todo no entran en contacto, la interacción implica a individuos, grupos, instituciones, representantes de instituciones, corporaciones, representantes de corporaciones, productos como libros, películas, programas de televisión que consumen las personas, etcétera. Cada individuo, institución y producto es portador no de una cultura entera, ni siquiera de una "subcultura", sino de determinadas formaciones emergentes o tradiciones culturales. Los individuos pueden ser voluntarios del Cuerpo de Paz o turistas (desde ricos y presuntuosos hasta pobres, jóvenes [y presuntuosos], incluidos canadienses, ingleses, franceses y alemanes… todos ellos serán etiquetados como americanos) o antropólogos o parejas jubiladas o expatriados. Las instituciones incluirán asociaciones de amistad entre Venezuela y Estados Unidos, iglesias protestantes y

Disney World en Florida. Los productos incluirán películas como *Rambo* o *One Flew Over the Cuckoo's Nest*, o libros como *Hollywood Wives* y *The Grapes of Wrath*. El encuentro, pues, se da entre dos conjuntos distintos pero superpuestos de tradiciones y formaciones culturales.

Esto nos lleva al tema del poder. Analizar los significados culturales en términos de poder quiere decir que no podemos sustraer nuestra discusión de los contactos y procesos culturales de una exposición sobre el colonialismo y el imperialismo. El sentido que damos a la puertorricanización no puede ignorar el estatus colonial de Puerto Rico. Tampoco podemos ignorar, si nos ocupa la americanización, el papel de las multinacionales o las Oficinas de Cultura del Departamento de Estado o los programas oficiales como el reciente "Proyecto Democracia". Al mismo tiempo, debemos ver más allá de las formas obvias del poderío económico y político, y analizar del mismo modo el papel del poder en la producción cultural en otros ámbitos. "Recurrir al concepto de hegemonía cultural", apunta Jackson Lears,

> es tomar una pregunta banal ("¿Quién tiene poder?") y profundizar en sus dos extremos. El "quién" incluye a padres, predicadores, maestros, periodistas, literatos, "expertos" de toda clase, además de ejecutivos de publicidad, promotores de la industria del entretenimiento, músicos populares, personalidades deportivas y "celebridades"… individuos implicados, aunque a veces sin darse cuenta, en la definición de los valores y las actitudes de una sociedad. El "poder" incluye al poder cultural, pero también al económico y político: el poder de ayudar a definir las fronteras de la "realidad" del sentido común, ya sea al ignorar las perspectivas ajenas a tales fronteras o al tachar las opiniones divergentes de "irresponsables" o "de mal gusto" (1985: 572).

No obstante, como lo hemos visto en capítulos anteriores, el concepto de hegemonía también conlleva un fuerte sentido de contradicción y tensión. Las relaciones de dominación política y económica son vistas como contradictorias e incapaces de determinar o comprender toda la vida y la actividad sociales; la cultura dominante, basada en valores compartidos que se producen y difunden, entra en diversos puntos en problemática conexión con una variedad de experiencias individuales y grupales que no conectan con los significados dominantes (véanse Gramsci 1971 [1929-1935]; Williams 1977; Lears 1985).

Cuando conectamos las tres dimensiones (historias que se intersectan y se caracterizan por la diferenciación, relaciones y valores culturales heterogéneos, y relaciones de poder que comprenden contradicciones y tensiones), nos aproximamos a un conjunto de interpretaciones más provechoso y desafiante. Como se evidencia en mi anterior referencia a los instintos antropológicos, nuestras maneras más automáticas e irreflexivas de pensar sobre la conjunción de los procesos históricos locales y globales son inadecuadas. Comúnmente nos referimos a factores "internos" y "externos" como si fuera fácil distinguirlos e identificarlos. Resulta entonces suficientemente sencillo criticar a algunos antropólogos por "ignorar la importancia de los factores externos" o a algunos teóricos del sistema mundo por "ignorar los factores internos". Sin embargo, los términos mismos de la crítica nos llevan de vuelta a la mesa de billar. El desafío más importante es aprehender, mediante diversos procesos históricos, la "internalización de lo externo" (Cardoso 1977a: 13; véase también Cardoso y Faletto 1979: xvi). Cardoso y Faletto desarrollan esa internalización de la siguiente manera:

> La expansión del capitalismo en Bolivia y Venezuela, en México o Perú, en Brasil y Argentina, a pesar de ser países sometidos a la misma dinámica global del capitalismo internacional, no tuvo la misma historia ni las mismas consecuencias. Las diferencias no solo obedecen a la diversidad de sus recursos naturales, ni únicamente a los distintos periodos en que estas economías fueron incorporadas al sistema internacional (aunque estos factores influyeron de alguna forma). La explicación ha de encontrarse en los diferentes momentos en que los sectores o las clases locales se aliaron o chocaron con los intereses extranjeros, organizaron diferentes formas de Estado, apoyaron determinadas ideologías o intentaron poner en práctica diversas políticas o estrategias alternativas definidas a fin de hacer frente a los desafíos imperialistas en distintos momentos de la historia (1979: xvii).

No obstante, el problema puede ampliarse de manera más radical, pues tales encuentros diferenciales no implican simplemente el encuentro con el capitalismo, sino relaciones previas con imperios mercantiles en expansión y con España y Portugal. Por ejemplo, cuando una empresa petrolera se instala en Maracaibo durante la segunda década del siglo XX, su fuerza "externa" se encuentra con una fuerza "interna" que ya entraña una sedimentación particular de encuentros previos con el mundo occidental; en este caso, un grupo

de mercaderes alemanes e ingleses al frente de casas de importación y exportación, y administrando el boyante comercio de café tras comprar el producto en los Andes venezolanos y colombianos. Los padres y abuelos de esos mercaderes, a su vez, se encontraron con una sociedad local recién surgida de la relación colonial con España. Y así sucesivamente. Por ende, cualquier momento de encuentro entre un agente concreto de una economía global y una población local, entre lo "externo" y lo "interno", necesariamente se entrelazará con encuentros previos y en curso, y cada uno de ellos tendrá su propia estructura, su propia "concentración de muchas determinaciones, de ahí la unidad de lo diverso" (Marx 1973 [1857-1858]), su propia internalización de lo externo.

Así, si tenemos una interpretación más diferenciada de las historias, las culturas y los poderes, podremos analizar tanto la imposición de las poderosas fuerzas económicas, políticas y culturales, como la contradictoria naturaleza de esas imposiciones. La falta de éxito de estas fuerzas (o, mejor dicho, su éxito en algunos lugares y momentos) no se debería necesaria o únicamente a la resiliencia de las poblaciones locales o a la resistencia cultural de las tradiciones y los valores precapitalistas (aunque tradiciones y valores a veces denoten una poderosa operatividad), sino al hecho de que un conjunto de poderes que entraña y genera sus propias contradicciones se impone a otro conjunto de poderes que entraña y genera sus propias contradicciones, produciendo así una variedad de consecuencias involuntarias. Y cada uno de estos conjuntos de poderes, fuerzas y contradicciones representará la sedimentación de determinados momentos y encuentros históricos.

Una tarea significativa para la persona que pretenda entender tales procesos será el intento de mapear estos poderes, contradicciones y consecuencias en el tiempo y el espacio. En este sentido, analizar la americanización en las Américas representa un reto especialmente interesante. En primer lugar, si lo que hemos dicho sobre la especificidad de la experiencia histórica posee alguna validez, un estudio apropiado no abordaría a América Latina como un todo, sino un país en particular. Y al considerar la experiencia de americanización de cualquier país habremos de reconocer la intersección de dos Estados, con dos estructuras de dominación política, económica y cultural, cada una con su propio conjunto de historias. El encuentro, o el despliegue de una serie de encuentros, se da en momentos concretos de esas historias y cada una de ellas demanda ser entendida. Podemos analizar las fuerzas que producen la dominación mediante el estudio de las fuerzas sociales, económicas y políticas que producen los encuentros. ¿Cuáles son los intereses y las motivaciones de las empresas que invierten en esta actividad específica en este país específico y en este momento específico? ¿Cuáles son los intereses y las motivaciones de los funcionarios de Estado que otorgan concesiones a las multinacionales en esa zona en particular? ¿Cuáles son los intereses y las motivaciones de los empresarios que forjan alianzas limitadas con las multinacionales a fin de establecer empresas en México o Venezuela o Brasil? Podemos entender algo de las consecuencias y contradicciones involuntarias de tales encuentros si analizamos los diferentes conjuntos de intereses, pero también al dar seguimiento a las muy distintas historias en las que esos intereses se encuentran insertados.

Es así como nuestra interpretación de la americanización no puede empezar con el primer indicio de influencia estadounidenses. Debemos retroceder en el tiempo y analizar las corrientes históricas en las que se han insertado las diversas fuerzas estadounidenses. Esto quiere decir que todo proyecto que tenga por objetivo el estudio de la americanización estará abordando un problema de enorme complejidad y tendrá que analizar una rica variedad de temas antes de llegar siquiera a la guerra entre Estados Unidos y España. No conozco, en todo caso, otra manera de evitar el enfoque evocador de la bola de billar.

En vista de lo anterior, el análisis de la americanización tendría que combinar una historia de Estados Unidos con historias de varios países latinoamericanos. Esta tarea requeriría de muchos libros donde se conjugaran las historias locales con una perspectiva global. Lo que presento a continuación es un esfuerzo más modesto por señalar cuatro momentos dentro del proceso plurisecular y aún en curso de internalización de lo externo en América Latina: la conquista y el establecimiento de instituciones coloniales, el proceso de conformación del Estado y la nación después de la independencia en el siglo XIX, el periodo de expansión hacia afuera a fines del siglo XIX y principios del XX, y la experiencia del llamado siglo americano desde la década de 1930 hasta la actualidad. El argumento se sitúa necesariamente en un nivel por demás general y no le es posible satisfacer a ningún especialista en la región. Bosquejar el mapa de poderes, contradicciones y consecuencias en cualquiera de estos "momentos" constituye una labor titánica. Mi objetivo no consiste en emprender esa labor, sino dotarla de cierta forma, trazar un contexto para el estudio más detallado de conjunciones específicas de las historias locales y globales. Se trata de una invitación al análisis antropológico

e histórico de una variedad de internalizaciones, un análisis capaz de sacar nuestra interpretación de problemas como la americanización de la mesa de billar.

Empezaremos por señalar lo obvio y, a partir de ahí, desarrollaremos el tema. Las naciones latinoamericanas tuvieron experiencias con el colonialismo y el imperialismo antes de que Estados Unidos empezara a ejercer su hegemonía en la región. Si nos interesan los procesos de "ización", los pueblos latinoamericanos vivieron procesos de hispanización y occidentalización, e incluso un poco de modernización de diversas clases. Algunos de esos procesos se intersectaron con los tipos de procesos que podríamos asociar a la americanización; otros fueron distintos.

España encontró varios tipos de sociedades en el Nuevo Mundo del siglo XVII. En Mesoamérica y los Andes centrales, los españoles encontraron sociedades estatales densamente pobladas, con civilizaciones ricamente elaboradas. En las márgenes de esas civilizaciones y a través de gran parte de las costas y las tierras bajas tropicales, encontraron grupos hortícolas con menor densidad poblacional, pero asentados, con jerarquías sociales y políticas emergentes, mas sin estados. En las extensas llanuras del Cono Sur y el norte de México encontraron poblaciones nómadas de cazadores y recolectores. Estas diferencias afectaron la naturaleza y el avance de la Conquista, y al día de hoy siguen influyendo en la naturaleza de las poblaciones y la integración social. Las culturas de Mesoamérica y los Andes centrales fueron sometidas con mayor rapidez. Tras la Conquista, los patrones españoles pudieron incorporar las modalidades prexistentes de tributo y dominación. No fue tan fácil conquistar a las poblaciones menos densamente asentadas y menos jerárquicas. En esos casos la Conquista se prolongó hasta el siglo XVIII. De hecho, algunas zonas (como la costa atlántica de Centroamérica y vastas extensiones en las tierras bajas sudamericanas) nunca estuvieron bajo control español o portugués en los siglos que duró la época colonial. No obstante, la mayoría de las zonas linderas que fueron sometidas e incorporadas al Imperio sufrieron más cambios y estos fueron más radicales. Así, las zonas que hoy acusan mayor concentración de población indígena y aquellas que parecen más marginales a la influencia "occidental" se encuentran en áreas de Mesoamérica y los Andes centrales.[4]

Esto también se debió, en parte, al patrón español de asentamiento y explotación, un patrón que no implicó una superposición ordenada en relación con las formas indígenas de asentamiento y explotación. Por ejemplo, mientras que las poblaciones indígenas estaban más densamente asentadas en el sur y el centro de México, los españoles se asentaron en el centro y el norte del país, zonas que concentraban sus complejos mineros y haciendas. En Perú, los españoles explotaron las minas andinas en Potosí, pero la mayor parte de la población se asentó en la costa, centro administrativo y de exportación.

Lo anterior no quiere decir que hayan ocurrido pocos cambios en las zonas de concentración indígena. Es conocido el extraordinario colapso demográfico de los siglos XVI y XVII, cuyas dimensiones son objeto de debate entre historiadores, pero el hecho en sí está fuera de toda duda. Además, los españoles deseaban recoger tributo y trabajo, e introdujeron un conjunto de instituciones para conseguirlo. La comunidad indígena o república de indios se convirtió en una institución colonial e indígena clave. Al mismo tiempo mecanismo de explotación colonial y de protección colonial, la comunidad adoptó un carácter corporativo, con determinadas obligaciones (impuestos y diezmos) y determinados derechos (a la tierra) que gozaban del reconocimiento de la Corona.[5]

Además, las poblaciones indígenas estuvieron sometidas a la evangelización. Sobre las *intenciones* de los misioneros, Nancy Farriss señala:

> Lo que distinguió a España de otras potencias coloniales fue el esfuerzo concertado por imponer su cultura a sus súbditos por la fuerza: transformar a los indios en versiones más bajitas y oscuras de los españoles […]

---

[4] Es posible encontrar explicaciones antropológicas clásicas de esta diferencia en Benedict 1943; Service 1955.

[5] Hay explicaciones históricas y antropológicas sobre la creación de comunidades indígenas, así como controversias en torno a esa creación en Cline 1949; Gibson 1964; Rowe 1957; Wolf 1955; 1956b; 1959a. Es posible encontrar comentarios más recientes en Farriss 1978; 1984; Gibson 1984; Greishaber 1979; Spalding 1974; Stern 1982; 1983. Sobre demografía, véanse Cook y Borah 1972-1979; Sánchez Alborñoz 1974. En Taylor 1985 puede consultarse un excelente análisis crítico de la historia social de la América Latina colonial y del siglo XIX.

> Los misioneros españoles en el Nuevo Mundo no solo creyeron posible, sino necesario […] transformar a los indios en réplicas de los españoles, de los campesinos españoles, para ser más precisa, y de un campesinado excesivamente idealizado […] Para el clero español en América, la consecución de este ideal no era sino el corolario de su ministerio cristiano. Todo sacerdote católico con la encomienda de "cuidar las almas" tiene el deber de observar la fe y la moral de quienes están a su cargo. Los misioneros españoles, con apoyo pleno de la Corona, interpretaron claramente este deber como el mandato de supervisar todos y cada uno de los aspectos de la vida de los indios desde su nacimiento hasta su muerte, y de modificarlos cuando fuese necesario conforme a las enseñanzas de la Iglesia (1984: 91).

Hay debate entre los académicos respecto a cuán integrales o exitosas fueron estas conversiones a la luz de la persistencia de una variedad de creencias y prácticas indígenas o el sincretismo que combina símbolos indígenas y cristianos. No obstante, la evangelización tuvo profundos efectos en más de un ámbito. Uno de ellos, entre los muchos que podríamos mencionar, es la organización de la vida familiar. En la Nueva España, por ejemplo, los misioneros impusieron el ideal de la familia nuclear y condenaron y prohibieron una variedad de modalidades y prácticas como el concubinato, y prohibieron la residencia familiar conjunta por considerar que promovía el incesto. En este punto coincidieron con las políticas tributarias de la Corona que impusieron un tributo per cápita modificado. Las comunidades recogían y pagaban el tributo, pero eran tasadas con base en el número de personas residentes de un hogar dentro de la comunidad (véanse Farriss 1984: 165-174 *passim*; Ricard 1966 [1933]: 96-115 *passim*; Gibson 1964: 197-204 *passim*; Barnabas 1984).

Hacia fines del siglo XVIII el colonialismo español solo había ocupado y transformado parcialmente sus territorios. Las zonas centrales incluían complejos mineros y haciendas, centros administrativos y puertos, así como plantaciones para la producción de azúcar y cacao con fines de exportación, estas últimas cada vez más extendidas en zonas otrora marginales, como Venezuela y el Caribe, en el siglo XVIII. Los asentamientos españoles se concentraron en esos complejos y en las regiones montañosas. Grandes extensiones de tierra conservaron su carácter marginal a los intereses españoles y solo fueron parcialmente incorporadas a sus esferas de control. El siguiente comentario de Alexander von Humboldt en los albores del siglo XIX resulta revelador:

> La civilización en América, dondequiera que (como en México, Guatemala, Quito o el Perú) no existía ya en cierta forma antes de la Conquista, se dirigió de las costas hacia el interior, ya siguiendo el valle de un gran río, ya una cordillera de montañas que ofrecían climas templados. Concentrada a la vez en diferentes puntos, se propagó al modo de radios divergentes. La reunión en provincias o en reinos se realizó con el primitivo contacto inmediato entre las porciones civilizadas o por lo menos sometidas a una dominación estable y regular. Desiertas o habitadas por pueblos salvajes cercan hoy los países conquistados por la civilización europea; y aquellas separan tales conquistas como con brazos de mar difíciles de franquear manteniéndose con frecuencia estados en vecindad mediante franjas de tierras desmontadas. Es fácil conocer la configuración de las costas bañadas por el océano que las sinuosidades de este litoral interior en el que la barbarie y la civilización, las selvas impenetrables y los terrenos cultivados, se tocan y delimitan. Por no haber reflexionado sobre la situación de las nacientes sociedades del Nuevo Mundo, los geógrafos desfiguran tan a menudo sus mapas, trazando las diferentes partes de las colonias españolas y portuguesa como si estuviesen contiguas en todos los puntos del interior (1818, 3: 421-422).

No es necesario aceptar el lenguaje de civilización y barbarie de Humboldt para reconocer que cuando escribió sobre "este litoral interior" estaba perfilando un problema que todos los Estados de reciente independencia habrían de enfrentar en el siglo XIX: el problema de ocupar y controlar el territorio, de extender la "civilización" y convertir los Estados en un mapa desfigurado en naciones.

Todos estos problemas entrañaron luchas entre liberales y conservadores, y fue en esas luchas por la construcción de la nación cuando Estados Unidos intervino por primera vez como actor y como ejemplo. Destaquemos ante todo que las divisiones entre liberales y conservadores enfrentaron a dos élites, aunque ambas podían allegarse el apoyo de campesinos, artesanos y otras personas del pueblo. Los conservadores querían preservar los beneficios y las protecciones de la civilización española. Tales beneficios y protecciones incluían el papel central de la Iglesia, además del mantenimiento de los derechos y privilegios corporativos (fueros) transferidos del Antiguo Régimen español al Nuevo Mundo. Estos privilegios incluían el derecho de la Iglesia a la propiedad de la tierra y a la recolección del diezmo sin interferencia ni control del Estado, así como la posición estructuralmente subordinada de los indios que debían pagar impuestos especiales, pero

tenían el derecho, en tanto comunidades indígenas colectivas, a poseer tierras. Los conservadores también querían preservar su propia posición privilegiada en la vieja economía colonial. Las antiguas actividades habrían de continuar cuando fuera posible, la relación comercial con España habría de continuar cuando fuera posible y los puertos y las ciudades que gozaban de privilegios habrían de mantener su postura privilegiada cuando fuera posible.

Los liberales, por otra parte, querían abrir sus nuevas naciones a otras corrientes económicas, políticas e intelectuales. Se pronunciaban en contra del clero, muchas veces en contra de España y en contra de los privilegios corporativos y de otra índole. Querían abolir la propiedad de las tierras en manos de la Iglesia o bien que esta fuese tratada como cualquier terrateniente. Querían que todas las personas fuesen ciudadanos en igualdad ante la ley. Así, los indios no tendrían por qué estar sujetos a impuestos especiales que los degradaban, pero tampoco tendrían por qué poseer tierras comunes. La base de la buena ciudadanía era la propiedad privada individual: todas las propiedades y todas las personas sujetas a un conjunto común de leyes. Del mismo modo se abolirían los viejos monopolios y privilegios asociados a las ciudades administrativas y portuarias. Las regiones otrora marginales tendrían libre acceso a los mercados mundiales y reinaría el libre comercio.

Las batallas entre estos dos conjuntos elitistas y sus ideas estuvieron profundamente implicadas en el proceso de la conformación de naciones. Podían manifestarse como centralismo (conservadores) contra federalismo (liberales), lo que resultaría en la desintegración de organizaciones sociales con determinada forma de gobierno (por ejemplo, la Gran Colombia se convirtió en Venezuela, Colombia y Ecuador; Centroamérica se dividió en cinco Estados) o movimientos separatistas en regiones concretas. También desataron una serie de transformaciones sociales (por ejemplo, la pérdida de tierras indígenas) que superan el alcance del presente ensayo.

Es evidente que muchas de estas ideas tenían antecedentes europeos y norteamericanos. Sin duda sus doctrinas del libre comercio se encontraban profundamente influidas por el liberalismo de Manchester. Además, Charles Hale (1968) ha desarrollado el convincente argumento de que las influencias más importantes del liberalismo mexicano fueron francesas, en parte debido a que los pensadores revolucionarios franceses atendían una serie similar de problemas. También se enfrentaban a un viejo régimen basado en los privilegios corporativos y aportaron poderosos argumentos en su contra. Estados Unidos podía ser y era admirado y emulado por su Guerra de Independencia y la estructura de su constitución fue modelo de muchas cartas magnas de países latinoamericanos en el siglo XIX. Pero Estados Unidos no tuvo que sacudirse un legado feudal. En el caso de los liberales, los pensadores que les aportaron una mayor perspicacia ante cuestiones sociales fueron franceses (Hale 1968). Esto no quiere decir que el enfoque de los liberales ante cuestiones sociales fuese necesariamente minucioso. Trataban de sacudirse las restricciones conservadoras y corporativas, no pretendían liberar a quienes dependían de ellos. Es en este sentido que Estados Unidos acaso haya servido como modelo. Como lo sugiere Marco Palacios, los liberales latinoamericanos admiraban el modelo estadounidense porque en Estados Unidos la élite había ganado su independencia, establecido la igualdad ciudadana y conservado a sus esclavos (1986).[6]

Sin embargo, a medida que los Estados latinoamericanos entraron en lo que Cardoso y Faletto (1979) denominan el periodo de "expansión hacia afuera" (aproximadamente desde mediados del siglo XIX hasta 1930), sus principales contactos fueron con potencias y capitalistas europeos, de manera más importante con Inglaterra, pero también, especialmente algunas de las regiones cafetaleras, con Alemania. Esos vínculos adquirieron importancia en la segunda mitad y, particularmente, los últimos 25 años del siglo XIX, cuando los liberales tomaron el poder en muchos países latinoamericanos. Al hacerlo, buscaron ampliar los mercados para sus productos tradicionales y otros nuevos. El café tenía relevancia en Brasil, Venezuela, Costa Rica y,

[6] La mejor aproximación al vínculo del liberalismo mexicano con las tendencias intelectuales francesas se encuentra en Hale 1968. Véanse también Hale 1973; Palacios 1983; Safford 1976; 1985.

hacia el final del siglo, Colombia, Guatemala, El Salvador y Nicaragua.[7] Al tiempo que los gobiernos liberales intentaban estimular la actividad económica y establecer lazos estrechos con los centros europeos, dirigieron su atención al prolongado proyecto de construcción de la nación. Las guerras entre liberales y conservadores dotaron de poder estatal a algunos liberales en muchas regiones, pero el programa liberal se quedó como un proyecto incompleto. Las leyes de desamortización hicieron posible la disolución de la propiedad colectiva de la tierra entre los indígenas, pero su aplicación fue desigual. En algunas regiones las leyes se limitaron a legalizar despojos previos; en otras, las leyes nunca entraron en vigor por la resistencia indígena, las dudas de la élite ante la posibilidad de minar un suministro seguro de mano de obra o por la marginalidad de la región. Del mismo modo, regiones enteras permanecieron en el subdesarrollo y no se incorporaron. Para desarrollarlas, los Estados alentaron programas de inmigración, tanto para poblar zonas nuevas como para "blanquear" a la población a fin de hacerla más afín al mundo "civilizado". También se emprendieron proyectos de obras públicas. Por ejemplo, en Centroamérica, los colonos españoles se concentraron en las montañas a lo largo de la costa del Pacífico. La ubicación de los puertos en el Pacífico se convirtió en un problema a medida que los Estados centroamericanos desarrollaron economías de exportación más sólidas. En Estados como Guatemala y Costa Rica el establecimiento de puertos en el Atlántico no pasó de ser un sueño que motivó diversos proyectos truncos para la construcción de caminos y posteriormente vías férreas a través de los llanos hasta las poco profundas costas atlánticas. Se pensaba que tales proyectos incorporarían nuevas tierras y consolidarían un vínculo más estrecho y firme con los mercados europeos, lo que conllevaría el acceso a la riqueza y el desarrollo. Los Estados latinoamericanos firmaron contratos con empresas, bancos y gobiernos europeos para encaminar estos y otros proyectos para la construcción de vías férreas y obras públicas (Woodward 1985; McCreery 1976; C.F.S. Cardoso 1986).

Esto no quiere decir que Estados Unidos no tuviera ningún papel en la región en ese periodo. En gran medida, Estados Unidos era un país inmerso en su propia consolidación y expansión hacia los territorios del oeste. Esa expansión tuvo varios efectos, el más evidente en México, país que perdió vastos territorios a manos de Estados Unidos y fue el primer y más importante blanco de inversión estadounidense a fines del siglo XIX, pero también tuvo impacto en Centroamérica en la segunda mitad del mismo siglo, cuando las rápidas comunicaciones y el comercio entre la costa este y la costa oeste adquirieron importancia y Vanderbilt instauró líneas de camión y posteriormente de tren a través del istmo (Woodward 1985: 137-140). Sin embargo, no fue sino hasta fines del siglo XIX, con el cierre de la frontera y la maduración del capitalismo industrial norteamericano, cuando fue posible y deseable para determinados inversionistas y corporaciones desafiar frontalmente a los inversionistas ingleses y alemanes en América Latina.

Para todos los efectos prácticos, el siglo americano empieza propiamente con la guerra entre Estados Unidos y España en 1898, y la anexión de Puerto Rico y Cuba. A partir de entonces, el dominio estadounidense en algunas zonas se ejerció más claramente en términos militares (por ejemplo, la diplomacia cañonera de Roosevelt y las ocupaciones *de facto* de Haití [195-1934], República Dominicana [1916-1924] y Nicaragua [1912-1933], las intervenciones en la Revolución Mexicana en Veracruz y el norte de México, y la creación de Panamá en 1903 con la posterior construcción y administración de su canal, además de otras tantas presiones diplomáticas en absoluto sutiles). El espíritu de esas intervenciones quedó enérgicamente plasmado en el "corolario" de T. Roosevelt a la Doctrina Monroe en 1904:

> Si una nación demuestra que sabe actuar con una eficacia razonable y con el sentido de las conveniencias en materia social y política, si mantiene el orden y respeta sus obligaciones, no tiene por qué temer una intervención de Estados Unidos. La injusticia crónica o la impotencia que resultan de un relajamiento general de las reglas de una sociedad civilizada pueden exigir que, en consecuencia, en América o fuera de ella, la intervención de una nación civilizada y, en el hemisferio occidental, la adhesión de Estados Unidos a la Doctrina Monroe puede obligar a Estados Unidos, aunque en contra de sus deseos, en casos flagrantes de injusticia o de impotencia, a ejercer un poder de policía internacional (citado en R. F. Smith 1986: 101-102).

---

[7] Numerosas obras han enriquecido la bibliografía sobre el café en la América Latina del siglo XIX y principios del XX. Véanse Bergad 1983; Bergquist 1978; 1986; Cardoso 1975b; 1986; Carvallo y Hernández 1979; Dean 1976; Font 1987; Gudmundson 1986; Hernández 1988; Holloway 1980; Love 1980; McCreery 1976; 1983; Palacios 1983; Picó 1979; 1981; Roseberry 1983; Samper 1985; Stolcke 1988. Muchos de estos autores se reunieron en otoño de 1988 en el marco de un congreso auspiciado por el SSRC y la Universidad Nacional de Colombia a fin de promover un análisis comparativo de las experiencias latinoamericanas con el café en la economía mundial. Se programó la publicación de un volumen que compilaría los resultados de ese encuentro en 1990.

Fue en ese mismo periodo cuando se invirtieron cantidades cada vez más ingentes de capital estadounidense en América Latina, especialmente en enclaves mineros y agrícolas (azúcar en Cuba y Puerto Rico, plátano en Centroamérica y Colombia, cobre en México y Chile, petróleo en México y Venezuela). Para cuando estalló la Primera Guerra Mundial muchas repúblicas latinoamericanas ya importaban más de Estados Unidos que de Gran Bretaña; hacia el final de la guerra, Estados Unidos se había convertido en el principal comerciante e inversionista de la región. Esta posición se vio consolidada durante la denominada "danza de los millones" a fines de la década de 1920, periodo en que cantidades sin precedentes de capital estadounidense fluyeron hacia América Latina como inversión directa e indirecta (establecimiento de bancos, préstamos públicos otorgados a gobiernos nacionales y provinciales, etc.).[8]

Ahora podemos proceder a analizar el advenimiento de la americanización *per se*. Económica y políticamente, el dominio estadounidense se estableció durante el periodo de expansión hacia afuera y habría de continuar en periodos subsiguientes. Sin embargo, en este punto es necesario enfatizar una importante implicación de lo anterior. Lo que algunos podrían considerar *consecuencia* cultural de la presencia estadounidense es en realidad su *precedente*, al menos entre aquellos liberales que se hicieron con el poder estatal y sus seguidores. El cambio de siglo fue testigo de una notable coincidencia entre la ideología liberal y positivista de los dirigentes latinoamericanos y los inversionistas norteamericanos. La paz dependía del progreso y el progreso dependía de un desarrollo orientado hacia afuera. No habría grandes obstáculos a la iniciativa y la empresa privadas, y el mayor bien para las mayorías se lograría gracias a empresarios dispuestos a correr riesgos que trataban enriquecerse. No obstante, ni el liberalismo ni el positivismo fueron importados a América Latina desde Norteamérica.[9]

Esta visión no era compartida por todos y generó su propia oposición. Parte de esa oposición provenía de conservadores que hacía tiempo desconfiaban de la civilización no hispana y habían articulado críticas a la apertura económica y el libre comercio en el siglo XIX. Parte de la oposición también provenía de otros liberales. En este punto es importante considerar la naturaleza de los gobiernos liberales en los Estados de fines del siglo XIX y principios del XX en el contexto de las transformaciones que se forjaron a medida que empresarios y compañías de Estados Unidos empezaron a invertir en América Latina.

En primer lugar, rara vez se dio el caso de que "los liberales" llegaran al poder. Lejos de ello, un grupo de liberales llegaba al poder al sumarse al liderazgo de una sola persona. La lucha por el poder podía incluir guerras con los conservadores, pero también batallas con otros liberales. En México, por ejemplo, Porfirio Díaz luchó en el bando de Benito Juárez, pero acabó siendo su opositor. Tras la muerte de Juárez, Díaz se enfrentó a su compañero ideológico Sebastián Lerdo de Tejada por el control del Estado. Quien conquistó el poder tal vez tenía una agenda liberal, pero también poseía una agenda regionalista y otra personalista. Díaz era liberal, pero también un héroe militar oaxaqueño. Cipriano Castro y Juan Vicente Gómez, de Venezuela, eran liberales, pero también andinos, expresiones política y militar de una pujante economía cafetalera. Así, la ideología y la política liberales nunca fueron expresiones puras: implicaban una colección de ideas, actitudes, ambiciones, alianzas, luchas y sueños incompatibles, y en ocasiones contradictorios.

A medida que quienes detentaban el poder establecían relaciones con Estados, corporaciones y bancos extranjeros, actuaban conforme a una o todas estas ideas y luchas, posiblemente en pos del desarrollo. En Costa Rica, por ejemplo, Guardia partió del largo sueño liberal y nacional de abrir una salida al Atlántico e incorporar las llanuras atlánticas a la economía y el sistema de gobierno de su país cuando firmó un contrato con Henry Meiggs en 1871 a fin de construir las vías férreas entre San José y Limón. El acuerdo conduciría al establecimiento de vastas plantaciones bananeras propiedad de United Fruit (fundada en 1899), pero los liberales costarricenses consiguieron el acceso al Atlántico. Guatemala y Honduras siguieron con júbilo el ejemplo (Woodward 1985). También es posible que quienes detentaban el poder estuviesen intentando consolidar sus gobiernos. En México, Díaz se mostraba sumamente interesado en desarrollar la red ferroviaria que facilitaría el comercio, mejoraría las comunicaciones y le permitiría hacerse de un ejército móvil (Coatsworth 1981; Bazant 1977). O bien, quienes detentaban el poder sencillamente buscaban

---

[8] Hay una introducción a este periodo y estos temas en Glade 1986; R.F. Smith 1986; Thorp 1986. Véanse también Lewis 1938; D.C.M. Platt, ed. 1977; Seidel 1972. El ensayo biográfico publicado en el volumen 4 de *Cambridge History of Latin America* aporta más información.

[9] El tema del liberalismo y el positivismo durante este periodo se aborda en Hale 1986 y las secciones correspondientes de *Cambridge History of Latin America*, volumen 4. Woodward (1985: 83-207) ofrece una valiosa exposición sobre la ideología y la política en Centroamérica. Para el caso colombiano, véanse Palacios 1983; cf. Bergquist 1978.

enriquecerse. Para la época en que Gómez llegó al poder en Venezuela sus propiedades cafetaleras ya se habían convertido en un aporte menor a su riqueza. Había acumulado tierras, monopolios en la distribución de carne y licor, y otros negocios relacionados. Ya en el poder, continuó acumulando riqueza e hizo patente que veía al Estado como instrumento y garante de la acumulación de riqueza personal. Cuando otorgó concesiones a las empresas petroleras estadounidenses y europeas se aseguró de que tanto él como sus amigos recibieran comisiones y regalías que representaban sumas principescas en Venezuela, pero cantidades fortuitas para las propias empresas (Roseberry 1983).

Desde luego, los inversionistas y las empresas estadounidenses no necesariamente compartían estos sueños nacionales, políticos y personales. Las estrategias de inversión y acumulación de las corporaciones tal vez se intersectaron con las ambiciones de los dirigentes latinoamericanos en varios momentos, pero la consecución de las estrategias de inversión trajo consigo una serie de consecuencias y transformaciones no previstas. Algunas de ellas no resultaron desafortunadas para quienes detentaban el poder. Los ferrocarriles mexicanos fueron construidos con capital norteamericano y europeo. Aunque posteriormente fueron controlados por el Estado mexicano, facilitaron una conexión mucho más estrecha con las empresas norteamericanas y europeas. El reclamo de la propiedad de los ferrocarriles para México aumentó la deuda externa del país, la construcción de las vías férreas incluyó la concesión de grandes extensiones de tierra a extranjeros y los ferrocarriles se convirtieron en importantes enlaces de infraestructura para las inversiones norteamericanas, como American Smelting and Refining en el norte e International Harvester en Yucatán. Todas estas consecuencias confluyeron con la visión que Díaz albergaba sobre el progreso de México en el futuro (Bazant 1977; Coatsworth 1981).

En todo caso estas consecuencias y transformaciones introdujeron nuevas fuerzas, conflictos y resentimientos sociales. Hay que recordar que la creciente implicación de Estados Unidos se dio en un momento de profundos cambios en la naturaleza de la actividad económica extranjera. El modelo económico básico a fines del siglo XIX y principios del XX estaba fundado en la exportación de materias primas agrícolas y minerales, y en la importación de bienes terminados para un mercado interno relativamente pequeño. Durante la mayor parte del siglo XIX esta dinámica no necesariamente incluyó el control extranjero de las exportaciones y las importaciones. Por el contrario, el principal vínculo con los mercados europeos fue la compañía de comercio exterior propiedad de familias británicas o alemanas que establecían su residencia en determinados países. Sus hijos e hijas nacían en América Latina, pero se educaban en Europa y después daban continuidad y expansión al negocio familiar. La compañía de comercio exterior contaba con relaciones contractuales de larga data con empresas europeas y con los productores locales de cultivos tropicales, importaba telas y herramientas de Europa y exportaba café, azúcar y cacao. Gran parte del control de la producción y cierto control de la comercialización se mantuvo en manos locales. Las vías férreas construidas a fines del siglo XIX constituyen uno de los primeros ejemplos de inversión de capital extranjero a gran escala. Con el auge del imperialismo, la forma preferida de inversión implicó el control directo de la producción o extracción y del comercio, casi siempre en la modalidad de enclave. Esta nueva modalidad se hizo especialmente evidente en la minería (nitratos, cobre y petróleo), pero también en la agricultura (plátano y azúcar).

Los enclaves fueron más importantes en algunos países que en otros. En un importante análisis, Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto (1979) distinguen entre dos formas de desarrollo orientado hacia afuera en América Latina a fines del siglo XIX y principios del XX. En ambas, el desarrollo se basó en la exportación de materias primas. Sin embargo, en la primera forma, el control de los aspectos clave de la producción y la exportación quedaron en manos de una burguesía local exportadora de ganado, café y otros bienes. Las corporaciones extranjeras estaban presentes, pero la burguesía local no se vio necesariamente desplazada. Ejemplo de esta modalidad son Brasil, Argentina, Uruguay y Colombia. En la segunda forma, los enclaves mineros y agrícolas estuvieron bajo control de las corporaciones extranjeras. Ejemplo de esta modalidad son el México porfiriano, Venezuela, Chile y los países centroamericanos.

Esta distinción es problemática. Es posible, por ejemplo, cuestionar la inclusión de México en las economías de enclave. México tenía, a pesar de la enorme actividad de las corporaciones extranjeras, una economía más diversificada de lo que normalmente se esperaría en una situación de enclave. Además, a diferencia de otras situaciones de enclave, los diversos desarrollos que enfatizan Cardoso y Faletto (el desarrollo de una burguesía nacional, de clases medias y su incorporación a la política, el desarrollo de alianzas nacionalistas y populistas, etcétera) tuvieron lugar de manera temprana en México.

Estas dos modalidades habrían de desarrollarse de manera muy distinta en el siglo XX. Además, como veremos, la relación entre el "enclave" y los sectores económicos "nacionales" en países como Costa Rica, Colombia y Venezuela tuvo importantes consecuencias económicas, sociales, políticas y culturales. Más relevante aún, las diferentes relaciones de clase dentro de países específicos no puede subsumirse fácilmente a la distinción control nacional/enclave extranjero. Si observamos únicamente las economías cafetaleras, todas ellas caracterizadas por el control local (aunque los enclaves dedicados a otras materias primas llegaron a dominar algunos de esos países), las estructuras de clase a través de las cuales se producía, procesaba y comercializaba el café variaban enormemente, desde el colonato de mano de obra gratuita de inmigrantes en São Paulo hasta las grandes haciendas con jornaleros en relación de dependencia en la Cundinamarca colombiana y El Salvador o las grandes haciendas con mano de obra indígena migrante en Guatemala, pasando por los pequeños productores de Venezuela, la Antioquia colombiana y Costa Rica. La internalización de lo externo en cada uno de estos contextos, así como los consecuentes procesos sociales, políticos y culturales, fue sumamente distinta.

Además, algunos de los cambios introducidos a las llamadas economías de enclave ameritan comentarios más detallados. A medida que se desarrollaron los enclaves fueron desplazadas las actividades económicas y las élites que habían sido inicialmente importantes. En algunos momentos el desplazamiento fue directo, como sucedió con el reemplazo de los hacendados azucareros en Puerto Rico y Cuba por empresas estadounidenses. En otros países fue indirecto, como es el caso del desplazamiento temporal de las élites cafetaleras por United Fruit en el sector bananero de Costa Rica o el desplazamiento permanente de las élites cafetaleras por Standard Oil y Royal Dutch Shell en el sector petrolero venezolano. En Venezuela y Costa Rica las nuevas actividades no se disputaron el territorio con las viejas. En el caso de Costa Rica, el plátano se cultivó en las llanuras atlánticas recién incorporadas, mientras que el cultivo de café se concentró en la meseta central, hacia el Pacífico; en el caso de Venezuela, la extracción de petróleo tuvo lugar cerca de Maracaibo, en tanto el café se cultivaba en los Andes. Sin embargo, el establecimiento de enclaves extranjeros implicó el desplazamiento político y económico. Ese desplazamiento puede adoptar una forma regional, por ejemplo, el paso del poder económico de la meseta central a las llanuras atlánticas o de los Andes a la cuenca de Maracaibo y las ciudades comerciales en expansión. Las paradojas de ese desplazamiento fueron especialmente pronunciadas cuando el gobernante llegaba al poder con asociaciones regionalistas y después era testigo de la decadencia de sus propias regiones. Tal fue el caso de Gómez en Venezuela, cuya identificación inicial fue andina y otorgó cargos gubernamentales a personas andinas, pero desató fuerzas que minaron la hegemonía económica de los Andes.

Este desplazamiento tuvo importantes consecuencias sociales, políticas y culturales. El establecimiento de enclaves creó grupos sociales que desarrollaron amargura, resentimiento y oposición. Ya hemos mencionado una corriente de oposición entre los conservadores del siglo XIX. Esta nueva corriente o serie de corrientes se situó entre las élites liberales desplazadas, personas que no cuestionaban muchos de los preceptos básicos del libre comercio y la filosofía liberal. Valoraban el progreso y sentían que la mejor forma de alcanzarlo era mediante el comercio exterior, pero no habían sido vendepatrias, y resentían tanto a los extranjeros como a las élites locales que a ellos se asociaban. Podemos percibir este sentimiento en "Los abogados del dólar", poema de Pablo Neruda, que asume la crítica hacia las empresas pero reserva su juicio más lapidario para el agente latinoamericano de esas empresas que "Viste de gringo, escupe como gringo, baila como gringo y sube" (Neruda 1955: 173).[10]

Esta corriente de oposición puede ser muy difusa. En México, en 1910, se combinó con otros segmentos elitistas y no elitistas en la revolución. De manera más común, adoptaba formas menos políticas o bien estas se concentraban en aspectos particulares del complejo transformado. No necesariamente se concentraba en la presencia estadounidense, aunque una creciente presencia estadounidense pudiera precipitar el resentimiento. La oposición, más bien, se concentraba en temas y eventos locales y nacionales, como el gobierno dictatorial de un Díaz o un Gómez, y sus demandas podían ser la democracia o la no reelección.

En todas estas modalidades, la corriente de oposición constituida por la élite liberal podía combinarse con otras corrientes a medida que se desarrollaba y adoptaba distintas formas en el curso de los cambios políticos y económicos de mediados y fines del siglo XX, incluidas las formas de oposición socialdemócrata y antiimperialistas más radicales. La novela *País portátil* (1967) del venezolano Adriano González León nos

[10] Véase también *Ariel* (Rodó 1988 [1900]), la exposición clásica de esta oposición y rechazo (cf. Hale 1986: 414-417).

brinda un eficaz relato ficticio de esta corriente que atraviesa varias generaciones en el siglo XX. La novela va y viene entre las actividades de un caudillo general a principios del siglo XX en los Andes y las de su nieto, un guerrillero urbano de Caracas en la década de 1960. El ejemplo no es descabellado y encuentra eco en las familias andinas reales. Ejemplo por demás ilustrativo es el de la familia Gabaldón: el padre, José Rafael, fue un caudillo andino y uno de los primeros individuos asociados a Gómez que terminó en la oposición y estuvo al frente de una de las más notables revueltas en su contra, aunque fracasada; su hijo Joaquín, miembro de la "generación estudiantil del 28", lideró una huelga estudiantil y precipitó formas de oposición contra Gómez que llevarían a la fundación de Acción Democrática y otros partidos políticos; y su hijo menor, Argimiro, asesinado con las guerrillas de principios de la década de 1960 (Roseberry 1982).

Aunque los inversionistas estadounidenses se encontraron con gobernantes que parecían compartir su perspectiva y visión general del futuro, también contribuyeron a generar y se encontraron con grupos sociales que no compartían esa perspectiva y llegaron a oponerse a ella. No obstante, sería equivocado ver esa divergencia como una escisión entre elementos "americanos" o "americanizantes" y elementos "antiamericanos" o "antiamericanizantes". Una de las paradojas más interesantes de estos movimientos sociales es la conexión de varios de ellos con segmentos de la vida y la política estadounidenses. Al tiempo que el imperialismo estadounidense generó corrientes de oposición en América Latina, también las generó dentro de sus fronteras. Esto es especialmente cierto en relación con la expresión más directamente política y militar del imperialismo: el control de Cuba y Puerto Rico, la manipulación de Panamá o la ocupación militar de Nicaragua, Haití y República Dominicana. Estas corrientes de oposición en Estados Unidos estuvieron, a su vez, vinculadas a una variedad de movimientos progresistas y socialistas a principios del siglo XX. Las corrientes de oposición en América Latina y Estados Unidos llegaron a entrar en contacto directo, en parte debido a que los líderes de las oposiciones latinoamericanas viajaban al exilio. Si bien el exilio podía llevarlos a otros países latinoamericanos o a Europa, también llegaban a Nueva York, Nueva Orléans o Los Ángeles, donde iban a la escuela, establecían relaciones de amistad con los progresistas, participaban activamente y contribuían a sus movimientos, y situaban sus propias luchas en la perspectiva internacional (y a veces internacionalista).

Lo anterior es decisivo para todo análisis cultural de la americanización. Las corrientes de oposición de diversos tintes pueden ser "antiamericanas" y rechazar y oponerse activamente a la dominación y el intervencionismo de Estados Unidos. También pueden gustar de ciertos aspectos de la vida en Estados Unidos a partir de los recuerdos de las experiencias vividas y los vínculos conservados, y a veces desarrollar sofisticadas interpretaciones de la vida política y sus posibilidades en Estados Unidos. A su vez, estas formaciones de oposición serían diferenciadas y difusas, algunas se conectarán con grupos socialistas y progresistas en Estados Unidos, otras con representantes liberales del Partido Demócrata, o bien fundaciones y universidades. El segmento liberal, demandante de mayor democracia o más desarrollo autónomo, puede al mismo tiempo rechazar ciertas formas de presencia e intervención estadounidense (especialmente en la economía) y admirar otras formas de vida estadounidense (especialmente en el sentido político y cultural). Así, diversas bases políticas en Estados Unidos podrán compartir un sentido general de que América Latina fue importante y una visión general de futuro "democrático" y desarrollado, pero tendrán diferencias en cuanto a puntos específicos, alianzas y lealtades prácticas. A su vez, estas distintas bases establecerán vínculos con representantes de diferentes grupos sociales, económicos y culturales en los países latinoamericanos.

Con estas observaciones trascendemos el periodo de expansión hacia afuera y pasamos a la variedad de experiencias económicas, políticas y culturales de mediados y fines del siglo XX. Aunque podemos ensayar un bosquejo general de las dimensiones básicas de esas experiencias, debemos subrayar las limitaciones de este ejercicio. Varias historias generales han fracasado en el intento de imponer un modelo económico o político homogéneo a la historia reciente de las naciones latinoamericanas, desde el capitalismo dependiente por el lado económico hasta el populismo y el autoritarismo burocrático por el lado político. La mayoría parte de la experiencia de un país en particular (digamos Argentina o Brasil) y pretende extender su interpretación de esa experiencia hacia otros países de manera inadecuada. Pero esto no significa que los análisis generales deban suspenderse por completo ni que debamos limitarnos sencillamente a la experiencia de determinados Estados

o regiones. Estos Estados y esas regiones en particular han pasado momentos *similares* durante el desarrollo del capitalismo en el Atlántico norte de *diferente* manera, en parte debido al desarrollo y la expansión desigual de los sectores capitalistas (aquí café, allá plátano, allá cobre, por allá petróleo), y en parte debido a las diferentes respuestas de determinados Estados que, a su vez, parten de distintas internalizaciones de lo externo. En tanto nuestro análisis general dirija la atención a experiencias, fuerzas y tendencias comunes de manera tal que desarrollemos un conjunto de preguntas básicas que podemos trasladar a situaciones particulares, en lugar de un modelo restrictivo que se impone a ellas, la exposición en un nivel general no solo será defendible, sino necesaria. Mi aproximación a las características generales del presente, pues, se desarrolla en esta tónica. Bosquejo un conjunto de fuerzas económicas, políticas y culturales a las que han estado sometidos los Estados y las regiones latinoamericanas, así como algunas de las consecuencias y contradicciones económicas, políticas y culturales de esas fuerzas. En el proceso, defino un conjunto de preguntas que pueden trasladarse al análisis de varias internalizaciones. Siguiendo a Cardoso y Faletto, enfatizo el colapso del modelo orientado hacia afuera y el crecimiento de un mercado interno y de los nuevos grupos sociales que en él participaron. Si vemos cada uno de estos términos como *problema* ("colapso", "crecimiento", "mercado interno", "nuevos grupos sociales") habremos empezado a perfilar algunas preguntas históricas capaces de guiar nuestro estudio de situaciones concretas.

El desplazamiento de élites y regiones, y las repercusiones políticas y culturales de tal desplazamiento, no fueron las únicas características del periodo de expansión hacia afuera. El desarrollo orientado hacia afuera también implicó el surgimiento de nuevos grupos y fuerzas de índole económica y social, tanto en las economías "nacionales" como en las "de enclave". Implicó el surgimiento de clases trabajadoras en las zonas de enclave (minas, campos petrolíferos, plantaciones) y en las ciudades en expansión. Implicó el crecimiento y la ramificación del Estado. La expansión económica y la formación del Estado estimularon el crecimiento de las capitales y de aquellas ciudades cercanas a los enclaves y puertos. A su vez, este crecimiento estimuló el surgimiento de clases medias conformadas por empleados públicos, comerciantes, administrativos, artesanos y trabajadores del sector de servicios, etcétera. Asimismo, estimuló el crecimiento de grupos urbanos "marginales" que habían abandonado el campo, mas no encontraron un lugar "formal" dentro de la economía.[11]

Todos estos procesos ocurrieron en distintos marcos temporales y en respuesta a diferentes eventos, y tuvieron repercusiones distintas en cada país. En su mayor parte, tuvieron lugar más pronto en las economías "nacionales" que en las economías "de enclave". Con el colapso del periodo y el modelo de expansión hacia afuera en las décadas de 1930 y 1940, las economías nacionales pudieron entrar en los periodos de la sustitución de importaciones y la industrialización gracias a las dimensiones de su mercado interno. En las economías "de enclave" se dieron mucho después (en las décadas de 1940 y 1950 en Venezuela, de 1960 y 1970 en El Salvador y Nicaragua).

Estos procesos han creado un nuevo espacio económico, político y cultural para la expresión del poder y la influencia estadounidenses, pero también han generado nuevos conjuntos de contradicciones que, a su vez, se traslapan con conjuntos de contradicciones heredadas del pasado. Podríamos abordarlas en primer lugar mediante la exploración de las dimensiones del poder, para después revisar las fuentes de su limitación. Cardoso y Faletto enfatizan enormemente los aspectos económicos y políticos de este periodo. El crecimiento de las ciudades, las clases trabajadoras y las clases medias creó un amplio mercado interno para los bienes de consumo. Una importante problemática económica, y por ende política, ocupó a estos nuevos grupos y al mercado que representaban. El crecimiento de las clases trabajadoras y medias en el entorno urbano implicaba un reto para el modelo de expansión hacia afuera: ¿quién suministraría el mercado, las industrias extranjeras o las locales? Para los empresarios locales, ansiosos por tomar ese mercado, el objetivo entrañaba asuntos y problemáticas políticas inmediatas: tipos de cambio, aranceles, políticas fiscales, inversión estatal en infraestructura de comunicaciones y transportes. Cardoso y Faletto analizan gran parte de la historia

---

[11] Este argumento corresponde a Cardoso y Faletto (1979). Quienes deseen revisar la experiencia concreta de determinados países pueden consultar González Casanova, ed. 1984; Skidmore y Smith 1984. Los ensayos contenidos en el volumen 5 de *Cambridge History of Latin America* ofrecen estudios de experiencias nacionales hasta 1930, casos pertinentes para un entendimiento de la experiencia diferenciada en los años subsiguientes. Véase también Thorp, ed. 1984, donde se encuentra un estudio sobre las distintas experiencias en la década de 1930 que cuestiona muchos supuestos historiográficos respecto de la Depresión aceptados por la CEPAL y los teóricos de la dependencia. El estudio reciente más provocador corresponde a Bergquist 1986, autor que aporta una historia comparativa de la Argentina, Chile, Venezuela y Colombia en el siglo XX en función de sus distintos sectores exportadores y las clases trabajadoras surgidas dentro de ellos. Hay que reconocer, cuando menos, que este análisis aporta mayor especificidad a los tipos de grupos y experiencias sociales agrupados en el término "clases medias". De manera más significativa, el estudio desafía muchos esquemas historiográficos de añeja popularidad.

de los Estados latinoamericanos en el siglo XX en función de una lucha entre dos bloques de poder, el bloque exportador, conformado por comerciantes dedicados a la exportación, oligarcas terratenientes y sus criados rurales, y el bloque nacionalista, conformado por empresarios industriales, las clases medias y trabajadoras urbanas, y otros grupos similares. Las luchas políticas de estos nuevos grupos asumieron la forma de movimientos hacia la democracia, el populismo y el nacionalismo (Cardoso y Faletto 1979; Laclau 1977; Bergquist 1986; Germani, Di Tella e Ianni 1973).

La naturaleza de la actividad económica extranjera en los países latinoamericanos cambió drásticamente con la extinción del modelo de exportación-importación y con el auge de un mercado interno. Nuevamente, tendríamos que tomar en cuenta los diferentes procesos y coyunturas de cada país, y el hecho de que el paso del modelo exportación-importación casi siempre se vio acompañado de profundas crisis económicas y políticas. A medida que los regímenes nacionalistas y populistas llegaron al poder, intentaron expandir y consolidar los mercados internos mediante la firma de acuerdos regionales, la adopción de aranceles más estrictos y el ofrecimiento de diversos incentivos y mecanismos de protección en un intento por estimular la industria local. Sin embargo y paradójicamente, estas medidas no han disminuido la participación extranjera en las economías nacionales. Por el contrario, la expansión de los mercados internos ha multiplicado las oportunidades de inversión para una gama más amplia de corporaciones extranjeras. Mientras el centro de la actividad abandonaba el campo de la exportación de productos agrícolas y minerales se establecieron nuevas industrias para manufacturar bienes de consumo para los mercados locales y regionales. Algunas de ellas estuvieron conformadas por empresarios locales, otras por multinacionales, y otras más por capitales mixtos o empresas conjuntas. El esfuerzo por desarrollar los mercados internos frecuentemente ha intensificado la dependencia de las multinacionales extranjeras y ha aumentado la deuda contraída con bancos extranjeros. El desarrollo industrial casi siempre se ha concentrado, al menos en sus etapas iniciales, en industrias de consumo, sobre todo las industrias ligeras que producen bienes no duraderos. Estas han dependido de la maquinaria y las materias primas producidas y adquiridas fuera. Aun cuando algunos países latinoamericanos han transitado a la producción de industria pesada, maquinaria y acero, es común que dependan de tecnología y participación extranjera, y ambas tienen costos.[12]

Así, los diferentes mercados internos y las estructuras industriales han facilitado una presencia multinacional más ramificada y afianzada, una presencia que ha dejado su carácter extractivo y de enclave para participar en el desarrollo industrial y el comercio en una población crecientemente urbana o afincada en poblaciones pequeñas, así como en el control de diversos servicios.

Políticamente, el periodo correspondiente a la segunda mitad del siglo XX se ha caracterizado por el surgimiento del Estado como principal actor en los tratos con las multinacionales. En ocasiones, como ha sucedido en Brasil, esos tratos implican aquello que Peter Evans denomina una "triple alianza" de capital multinacional, local y estatal (1979). Sin embargo, lo más común es que el capital local sea relativamente débil y que la relación primordial se establezca entre determinados Estados y determinadas corporaciones multinacionales. Los Estados pueden intentar fijar límites al capital extranjero o exigir diversas modalidades de participación conjunta y empresa mixta. En consecuencia, se convierten en socios menores de las corporaciones extranjeras y en principales actores económicos en la esfera local. Esto entraña una notable expansión del aparato de Estado, pero como lo señalan Cardoso y Faletto:

> Lo que inyecta dinamismo a esta forma de Estado y caracteriza su movimiento *no* es el aspecto burocrático que puede haber asumido en algunos países […] sino el aspecto *empresarial* que lo lleva a aliarse, en la producción, con la corporación multinacional. De alguna manera, el Estado se ha convertido en un elemento estratégico que opera a modo de bisagra y permite la apertura de las puertas que atraviesa el capitalismo para adentrarse en las economías periféricas en proceso de industrialización (1979: 202).

La naturaleza de la actividad y la lucha políticas también ha cambiado en este periodo. Las luchas del siglo XIX frecuentemente incluyeron intentos de tomar Estados relativamente pequeños por parte de facciones lideradas por caudillos. Estos formaban alianzas entre sí y luchaban por y en torno a ideas liberales o conservadoras, y también luchaban al servicio de regiones y ambiciones personales. No obstante, al acoger la activa presencia de las corporaciones extranjeras el último de los caudillos desató las fuerzas que socavaron

[12] Las contradicciones de la sustitución de importaciones se abordan en Cardoso y Faletto 1979; De Janvry 1981; Furtado 1970.

los cimientos originales de su poder. En el proceso recurrieron a maquinarias de expansión del Estado a fin de consolidarse, pero los nuevos tipos de Estado que surgieron ya no dieron cabida al caudillismo.

Es común referirse a los dirigentes de partidos y Estados en la América Latina de la segunda mitad del siglo XX como caudillos, pero esta denominación solo aporta una continuidad ilusoria. En primer lugar, el surgimiento de nuevas clases y grupos sociales (clases trabajadoras en el campo, las minas y los campos petrolíferos, y en las ciudades; clases medias conformadas por funcionarios públicos, administrativos, pequeños comerciantes y profesionistas en pueblos y ciudades en expansión) ha producido una variedad de expresiones políticas, como los sindicatos y los partidos políticos, que plantean una gama de demandas democráticas, progresistas y fascistas a veces mediante los canales oficiales y a veces mediante luchas militares. Los dirigentes de estos partidos pueden tener carisma y proceder como caudillos, pero es necesario prestar más atención al movimiento que al líder. Estos movimientos, más de carácter nacional que regional y con importantes vínculos internacionales, representan algo cualitativamente distinto. Además, aun cuando los Estados sean liderados por un hombre particularmente fuerte, la naturaleza del poder de esa persona ha cambiado. Ahora dependen de un ejército profesional, entrenado dentro del país y en Estados Unidos, y de una burocracia profesional.[13]

Al igual que en el ámbito económico, la creciente complejidad del Estado y la política ha creado nuevas y multiformes posibilidades para la expresión del poder estadounidense. Estamos bastante familiarizados con la letanía de maquinaciones de Estados Unidos en su presunto patio trasero. En más de una manera, la historia reciente de intervenciones militares y descarada manipulación en Centroamérica y el Caribe representa una continuidad directa con pasadas ocupaciones militares, manipulaciones, complots, amenazas y asesinatos. Se dispone y se ha recurrido a presiones más sutiles y menos militares dependiendo de la coyuntura política en Estados Unidos y de la naturaleza del proceso político y la presunta crisis en cada país latinoamericano.

Sin embargo, es necesario atender también a una variedad de expresiones oficiales y no oficiales de conexión entre la política estadounidense y la latinoamericana. Empezando por los aparatos de Estado y las personas que en ellos laboran, necesitamos reconocer el papel de los funcionarios y asesores estadounidenses en los consejos que reciben los funcionarios de los gobiernos y en el entrenamiento dado a burócratas y militares. Ese entrenamiento bien puede ser parte de un programa oficial, como sucede con el activo papel del ejército estadounidense en la formación de cuerpos profesionalizados en América Latina y en el entrenamiento contrainsurgente. De igual modo, los colegios locales de administración pública pueden haberse establecido con ayuda de agencias estadounidenses o fundaciones privadas estadounidenses, y contar con profesores estadounidenses (tal vez mediante acuerdos especiales con determinadas universidades de ese país) o con profesores latinoamericanos formados en Estados Unidos.

Si vemos más allá del nivel estatal y observamos las actividades de partidos y movimientos políticos, advertiremos una gama incluso más amplia de posibilidades. Aquí la educación y las actividades de los elementos en los Estudios de Área de fundaciones privadas también desempeñan un importante papel, pues los militantes en diversos tipos de movimientos (incluidos, por supuesto, los de oposición) pueden tener amplia experiencia en Estados Unidos. O bien las fundaciones otorgan becas a grupos de acción y trabajo social, o brindan apoyo a cooperativas locales. Entre los ejemplos más conocidos se encuentran los auspicios de AFL-CIO y el apoyo a diversos sindicatos latinoamericanos en décadas recientes gracias al American Institute for Free Labor Development (AIFLD), heredero de los pioneros esfuerzos de Samuel Gompers en la Primera Guerra Mundial, así como el apoyo a las cooperativas campesinas y los grupos de autoayuda por parte de la Fundación Interamericana del gobierno estadounidense. Debemos también tomar en cuenta los continuos esfuerzos del gobierno de Estados Unidos por influir en la opinión pública mediante el apoyo, a veces clandestino, a periódicos, revistas y organizaciones políticas; el más reciente ejemplo de ello es "Proyecto Democracia". Estas influencias afectan tanto la sustancia como el estilo de la política latinoamericana. Ejemplo de este cambio de estilo es la participación de consultores políticos estadounidenses como David Garth en calidad de asesores de medios de políticos latinoamericanos en campañas electorales.

Sería equivocado, sin embargo, ver todo esto como una expresión homogénea del poder estadounidense, ver estos diversos esfuerzos como manifestaciones de un aparato ideológico de Estado. Gran parte de la presión e influencia sí proviene de las agencias y los departamentos gubernamentales, pero

---

[13] Cardoso y Faletto 1979; Collier 1979; Johnson 1964; Malloy 1977; O'Donnell 1973; Stepan 1978.

también de fundaciones privadas e individuos a título personal. Y quienes vienen a estudiar a Estados Unidos pueden hacerlo con aspiraciones burocráticas, ambiciones empresariales o intereses y prolongadas actividades en movimientos de oposición. Pueden contactar diversos movimientos de oposición en Estados Unidos, aprender de ellos y, más importante aún, contribuir a ellos. Así, cuando pensamos en la política americanizada no debemos pensar únicamente en los aduladores del Departamento de Estado.

El crecimiento de un mercado interno y el surgimiento de lo que Cardoso y Faletto denominan "clases medias" también han tenido profundas repercusiones sociales y culturales, lo que ha dado margen a nuevas expresiones del poder estadounidense. El crecimiento de un mercado interno depende del surgimiento de nuevos grupos sociales afincados en los pueblos y las ciudades en expansión. Esto se ha traducido en el crecimiento de una población con un nuevo conjunto de necesidades e intereses de consumo. Esas necesidades pueden implicar el rechazo de todo aquello con tintes de campo y atraso, y la celebración de todo aquello considerado moderno. Las clases medias urbanas pueden preferir el pan de trigo a cualquier producto elaborado con maíz. Tal vez no quieran papas u otros productos andinos. Dependiendo de la disponibilidad de tecnología y la moda del momento, querrán (y necesitarán) refrigeradores, lavadoras, autos, radios, estéreos, televisores, reproductoras de video. Querrán ver películas, hacer viajes, comprar en supermercados y centros comerciales. De esta y otras maneras pareciera que somos testigos del surgimiento de una nueva corriente que comparte determinados valores culturales que podríamos considerar "americanos". El primer grupo fue una porción de la élite liberal que compartió con los inversionistas y promotores estadounidenses una visión evolutiva y desarrollista. El nuevo grupo está arraigado en una clase media urbana que trata de crear un estilo de vida "moderno", cómodo, orientado al consumidor. De hecho, cuando pensamos en la americanización solemos pensar en este difuso grupo urbano, en sus demandas y en la proliferación de servicios urbanos y negocios diseñados para servirles, tal como se evidencia en las imágenes estereotípicas con las que inicia el presente ensayo.

No obstante, debemos tener cuidado con la caricatura y el tono condescendiente. En primer lugar, debemos de enfatizar que muchos de los nuevos artículos y formas de consumo sí representan necesidades y comodidades para la población urbana trabajadora. Quien contempla estos cambios desde afuera en el contexto de un pasado hispano que se presume rural y tradicional bien puede verlos como una forma de pérdida o degradación, como el tránsito de una cultura más genuina a otra espuria. Pero esta lectura podría malinterpretar el pasado y el presente, y no tomaría en cuenta el hecho de que estos cambios pueden ser sentidos y experimentados como formas de avance social y económico, mayor comodidad y ocio. De hecho, estos caricaturizables estilos de consumo dependen del surgimiento de modos de vida menos fácilmente caricaturizables. En segundo lugar, la caricatura depende de un grupo específico dentro de las nuevas clases medias que disponen de los medios para adquirir esos bienes y cumplir algunos de sus sueños. Sería más instructivo desarrollar una comprensión más diferenciada de los bienes que conforman el paquete de la nueva clase media urbana. Algunos de ellos, como la ropa, la comida rápida, los refrigeradores, los radios y los televisores, representan bienes de consumo de enorme difusión, es decir, en muchos entornos son considerados "necesidades" aunque su estilo y costo varíen considerablemente. Otros artículos serán de mucha menor difusión. Ciertos aspectos de los estilos de consumo, con amplias y evidentes variaciones debido a las diferencias en los recursos personales, bien pueden encontrar un eco generalizado en la población, ya sea en ciudades o pueblos pequeños o clases medias altas y clases trabajadoras. Por ende, los estilos de consumo están arraigados en la clase media, mas no son exclusivos de ella.

Sin embargo, aun a medida que nos aproximamos a una comprensión menos condescendiente y más diferenciada, necesitamos reconocer que los nuevos estilos de vida y consumo abren nuevas posibilidades de expresión al poder y la influencia estadounidenses. Basta mencionar algunos ejemplos. La demanda de alimentos modernos, elitistas o rápidos crea la dependencia de alimentos importados, muchas veces provistos por exportadores estadounidenses. En los empleos urbanos, muchas de las oportunidades abiertas a la nueva clase media se encontrarán en empresas que son subsidiarias de corporaciones estadounidenses o tienen extensos acuerdos comerciales con ellas. Hablar inglés se ha convertido en un importante requisito para obtener empleo en los sectores gerencial y secretarial. La televisión ha abierto muchas sendas a la americanización de manera obvia, como la importación de versiones dobladas de series, comedias o películas estadounidenses, además de la transmisión de anuncios que publicitan productos estadounidenses. Aquí encontramos un vínculo directo entre el surgimiento de un grupo social con estilos de vida y gustos urbanos,

así como la proliferación de un mercado interno con fuerte participación de multinacionales. El desarrollo de nuevas tecnologías hace de esta conexión algo todavía más directo. Por ejemplo, los nuevos sistemas de cable y antenas parabólicas posibilitan la producción de una variedad mucho más amplia de programas, como los eventos deportivos y las versiones dobladas de programas producidos por evangelistas protestantes en Estados Unidos.

En todos estos sentidos, América Latina parece estar convirtiéndose cada vez más en un apéndice de Estados Unidos. Pero cada una de las dimensiones de la situación actual que hemos considerado (económica, política y cultural) ha generado sus propias contradicciones, algunas de ellas inherentes al desarrollo dependiente que caracteriza a los Estados latinoamericanos y algunas de ellas arraigadas en formaciones y movimientos del pasado que siguen activas en el presente. Debemos, también, considerar las dimensiones económicas, culturales y políticas de esas contradicciones.

En primer lugar, si bien se trata de un modelo económico que intensifica los vínculos con las multinacionales, estas no necesariamente tienen oficinas centrales en Estados Unidos. Este hecho ha adquirido relevancia a medida que Estados Unidos entra en una crisis económica prolongada. Por eso es importante no identificar con facilidad sospechosa los nuevos estilos y modos de vida como "americanos". El comercio y el capital japoneses se han vuelto cada vez más importantes, especialmente en el rubro automotriz y de la electrónica, tanto como el capital europeo, particularmente alemán. De hecho, los planificadores del Estado en regímenes más nacionalistas cortejan activamente al capital no estadounidense en un afán por diversificar sus contactos con las multinacionales. El resultado no es una economía menos dependiente del capital y la participación multinacional, sino que puede ser (o convertirse en) una economía menos dependiente de Estados Unidos.

En segundo lugar, el proceso de internacionalización también implica la internacionalización del trabajo, tanto por razones políticas como económicas, conforme más y más latinoamericanos provenientes de México, el Caribe y Centroamérica migran a Estados Unidos. Desde luego, esto también es "americanización", pero entraña una serie de procesos sociales, políticos y culturales mucho más interactivos y con repercusiones más dinámicas en Estados Unidos de lo que un modelo lineal aculturacionista podría prever. Aquí las múltiples implicaciones de la frase "americanización en las Américas" se hacen más evidentes.

En tercer lugar, debemos de notar que el modelo de desarrollo aquí bosquejado depende de un mercado interno en expansión, pero impone límites inherentes a esa expansión. Sectores enteros de la economía (lo que muchas veces quiere decir regiones enteras) permanecen excluidos o parcialmente incorporados y de manera desigual. Hasta cierto punto, estos sectores son generados por el carácter desigual del propio proceso de desarrollo. Otros, sin embargo, son los precipitados sociales de periodos históricos previos. A medida que se industrializan porciones de la economía, el proceso económico se centra en el espacio: unos cuantos centros industriales, instalaciones portuarias y ciudades administrativas. Regiones enteras, algunas de ellas tal vez importantes en otras épocas, no son incorporadas. Dentro de estas regiones viven poblaciones de campesinos, semiproletarios y otros. El economista quizás los vea en términos de sus funciones dentro de un modelo de acumulación desarticulada (ver, por ejemplo, de Janvry 1981), pero posiblemente ellos se vean a sí mismos en otros términos. Están intentando conseguir trabajo, conservar sus tierras, lograr una cosecha, obtener un precio digno para sus cultivos, pagarle al médico, alimentar a la familia, mantener su independencia. Al vender sus bienes y comprar ropa también entran en un mercado interno dominado por multinacionales, pero no necesariamente lo hacen como funciones de un modelo económico ni se ajustan fácilmente a la amplia definición de clases medias que proponen Cardoso y Faletto. Llegan con sus propios proyectos, su propio sentido del lugar que ocupan en una comunidad, región o grupo étnico, a veces con su propio lenguaje, su propio sentido de la historia.

Estos grupos aportan un importante vínculo a nuestra exposición sobre política. El modelo aquí bosquejado genera sus propias oposiciones. En parte, puesto que depende de la expansión limitada del mercado interno, descansa en el surgimiento de grupos sociales con aspiraciones políticas y económicas que no pueden ser satisfechas. En el caso de regímenes y coyunturas económicas concretas, esto puede significar

una contradicción más profunda entre la preservación de un modelo de acumulación y la satisfacción de demandas políticas y económicas provenientes de grandes segmentos del pueblo. En consecuencia, como lo señalan Cardoso y Faletto, el Estado empresarial se torna cada vez más en un Estado autoritario. Los regímenes autoritarios cubren una amplia gama, desde los relativamente abiertos y formalmente democráticos hasta los extremadamente represores. Difícilmente podemos dejar de atender la diferencia entre ambos extremos, y en el primero se abren muchas más posibilidades de movimiento que en el segundo. Los regímenes que surgen son, desde luego, producto de fuerzas, acontecimientos y luchas locales y concretas. Solo quiero plantear que estos regímenes específicos comparten un modelo más generalizado de acumulación y una contradicción política fundamental. Por ende, generan una oposición multiforme, compuesta de elementos de una vieja élite desplazada, previamente encontrada, clases medias cuyas aspiraciones no pueden ser satisfecha, trabajadores que demandan condiciones menos represivas y una gran porción de los productos de sus trabajos, y campesinos y semiproletarios que son víctimas directas e inmediatas de la acumulación expandida y desarticulada. Estas oposiciones confluyen en una variedad de movimientos que van de las asociaciones regionales y étnicas a los partidos políticos que engloban a varias clases sociales.

Si bien algunos de estos movimientos dan margen a la influencia y el control estadounidenses, es posible que tengan vínculos internacionales mucho más amplios. Los partidos más importantes en los periodos de construcción del Estado han estado en contacto con los partidos socialdemócratas y demócratas cristianos de Europa. Dependiendo de las historias y las coyunturas locales, en ocasiones ambos han estado sujetos a las presiones de Estados Unidos y se han mostrado dispuestos a cooperar con iniciativas dirigidas por ese país. Sin embargo, también han formado parte de grandes movimientos e intereses internacionales que no pueden subordinarse automáticamente a la voluntad del Departamento de Estado de Estados Unidos. Las conexiones internacionales de los grupos de oposición son todavía más obvias. Incluso mientras el AIFLD establece vínculos con sindicatos no radicales, hay grupos comunistas de diversas corrientes que tienen mucho tiempo activos, a veces de manera clandestina, en la organización laboral y de partido. La reciente importancia de la teología de la liberación en varios países constituye otro ejemplo. El movimiento ha incluido a sacerdotes estadounidenses a título individual, pero el liderazgo no tiene ese matiz, sino uno esencial y profundamente latinoamericano, tal como lo reconocen los teólogos y activistas que han intentado importar y reinterpretar la teología de la liberación a un contexto protestante norteamericano.

Esto nos lleva a las contradicciones culturales. Es importante situar esta exposición en el contexto de fuerzas y contradicciones económicas y políticas para no repetir los errores de una bibliografía previa sobre aculturación que tomó los rasgos culturales al pie de la letra y dio por sentado un cambio cultural lineal. Solo podemos comprender los significados culturales cuando somos capaces de demostrar la forma en que se interpretan y usan los bienes y los símbolos. Las personas concretas en circunstancias concretas pueden adoptar ciertas prácticas o adquirir ciertos bienes que a ojos externos parecerán "americanos", pero las prácticas y los bienes aparecen y son reproducidos en contextos singularmente latinoamericanos.

Tomemos un ejemplo de la bibliografía antropológica. En el Ecuador andino, Blanca Muratorio (1980) ha estudiado la reciente conversión al protestantismo evangélico de la mayoría de los campesinos indígenas colta en la región Colta de la provincia de Chimborazo. Por una parte, podemos ver este proceso como un ejemplo más de imperialismo cultural… y no estaríamos equivocados. Los misioneros protestantes representan a la North American Gospel Missionary Union (Unión Norteamericana de Misioneros Evangelistas), organización que tradujo la Biblia al quechua. Los estudios y las actividades de este y otros grupos despiertan serias y justificadas inquietudes entre antropólogos e indigenistas latinoamericanos. Por otra parte, Muratorio ha planteado que los campesinos se convirtieron al protestantismo, en parte, en un intento por preservar su identidad étnica. Las conversiones tuvieron lugar en un periodo en que se estaba reformando la vieja estructura hacendaria, incluidas las propiedades más grandes en manos de una orden católica, y los campesinos enfrentaban una burocracia reformista mestiza. Además, los movimientos dentro de la Iglesia católica que promovían la teología de la liberación ensancharon el espacio cultural para la libertad y la experimentación religiosas. Por último, la traducción de la Biblia al quechua fue vista como un mecanismo para preservar una lengua y un estilo de vida que se encontraban en riesgo. Vale la pena destacar varios aspectos de este ejemplo. Primero, el intento de recurrir al protestantismo, con su *ethos* individualista, en un esfuerzo por mantener una identidad colectiva está plagado de obvias contradicciones, tal como lo detalla Muratorio. Tendrá, prácticamente con toda seguridad, consecuencias sociales y culturales que no pudieron

haber sido previstas por los campesinos. Segundo, el ejemplo subraya la importancia de evitar un modelo simple del poder que ve fuerzas culturales externas que son aceptadas o resistidas. En este caso, una fuerza cultural externa (la actividad de los misioneros protestantes) entra en una región dividida por antagonismos de clase que tienen su propia historia y han adoptado sus propias formas culturales. La forma cultural estadounidense es adoptada por un grupo específico a fin de usarla *en ese contexto de clase*. Al mismo tiempo, representa una forma de ajuste (la adopción de un conjunto extranjero de formas) y de resistencia (al Estado ecuatoriano y a la Iglesia católica).

No es posible abordar un planteamiento sobre la cultura que abstraiga los símbolos culturales de la forma y el uso. Y el planteamiento de la forma y el uso nos lleva directamente a coyunturas económicas, políticas y sociales específicas. Si volvemos a la lista caricaturizada de bienes de consumo y aspiraciones antes presentada, no bastará con señalar esos estilos de consumo y los grupos sociales que los siguen y afirmar que representan un proceso de americanización. Tal vez representen un proyecto de americanización del lado de los misioneros, los funcionarios de cultura del Departamento de Estado o los empresarios, pero el proceso en sí es mucho más complejo. En primer lugar, encuentra límites importantes, algunos de ellos impuestos por el propio proceso de acumulación y la estructura política que producen un amplio sector social con aspiraciones de urbanismo y modernidad que no pueden ser satisfechas. Es posible que esas aspiraciones se mantengan, pero en circunstancias limitadas. En segundo lugar, el uso de determinados bienes de consumo se ajusta a una vida o un proyecto individual en concreto en Venezuela o México o Brasil, lo que a su vez está vinculado a las aspiraciones y posibilidades de grupos y clases en particular, ninguna de las cuales puede reducirse a una oposición entre homogenización o resistencia cultural.

Por desgracia, esa oposición está implícita en la mayoría de nuestras palabras con sufijo "ización": modernización, occidentalización y americanización pueden implicar procesos lineales que enlazan polos opuestos. Así, con una frase desechable, Darcy Ribeiro nos condujo en la dirección adecuada. Tal vez la etiqueta funcional no sea americanización, sino puertorricanización, mexicanización, peruanización, etcétera. Seguiríamos lidiando con palabras con sufijo "ización", pero que apuntan a procesos históricos específicos. Siempre existe el riesgo de que el último conjunto de palabras sea situado en el polo opuesto de "americanización" como parte de una búsqueda romántica de autenticidad cultural, una separación artificial de la historia del capitalismo (o, en este caso, la historia de la expansión estadounidenses) de la "propia" historia de una sociedad. Esto también sería un error. Comprender cualquiera de estos procesos debería dirigir nuestra mirada a poderosas fuerzas externas y, especialmente en este siglo, a Estados Unidos. Sin embargo, al enfatizar experiencias nacionales particulares podemos ver que esas fuerzas se insertan en contextos particulares de poder y cada uno de ellos representa internalizaciones particulares de lo externo.

ECONOMÍA POLÍTICA

Así pues, sucesos notablemente análogos pero que tienen lugar en medios históricos diferentes conducen a resultados totalmente distintos. Estudiando por separado cada una de estas formas de evolución y comparándolas luego, se puede encontrar fácilmente la clave de este fenómeno, pero nunca se llegará a ello mediante el pasaporte universal de una teoría histórico-filosófica general cuya suprema virtud consiste en ser suprahistórica.

—Karl Marx, carta al director de *Otechestvennye Zapiski*

CAPÍTULO CINCO

LA HISTORIA EUROPEA Y LA CONSTRUCCIÓN DE LOS SUJETOS ANTROPOLÓGICOS

En la voluminosa e importante obra *Europe and the People Without History*, Eric Wolf (1982) inicia y concluye aseverando que la antropología debe prestar más atención a la historia. El tipo de historia que propugna es aquella que se escribe en una escala global, que toma en cuenta las grandes transformaciones estructurales de la historia del mundo y que rastrea los vínculos entre comunidades, regiones, pueblos y naciones discernibles que los antropólogos no pocas veces han separado y objetivado como entidades aisladas. El autor considera que este esfuerzo, en parte, recupera el espíritu de una antropología anterior que intentaba aprehender los procesos civilizatorios. La principal debilidad de estas iniciativas, según Wolf, radica en que no consiguieron confrontar las cuestiones relativas al poder y la dominación, en la sustracción de los sujetos antropológicos de los procesos económicos y políticos asociados a la formación del mundo moderno. El objetivo de Wolf es corregir esa debilidad mediante la producción de una explicación histórica que dé seguimiento a las principales transformaciones sociales, económicas y políticas que han tenido lugar en el mundo occidental en los últimos seis siglos y las vincule con las historias de la "gente sin historia", es decir, los pueblos primitivos y los campesinos encontrados, analizados y objetivados por los antropólogos. Es imposible describir semejante proyecto sin hacerlo parecer ambicioso: lo es. Evaluar sus argumentos teóricos y sustantivos constituye una abrumadora tarea.

El libro tiene otros antecedentes además de la ambiciosa pero políticamente ingenua antropología de las generaciones previas. Por un lado, hay una tradición antropológica más reciente que se ha enriquecido enormemente con la obra de Wolf y ha situado constantemente a la cultura en la historia. Los primeros trabajos de Wolf, incluida su investigación doctoral de campo en Puerto Rico (1956a), son representativos de ese intento. Además, en su temprano ensayo tipológico sobre los campesinados latinoamericanos (1955) desarrolla una interpretación histórica de los pueblos rurales en América Latina que sugiere una profunda reelaboración de la tradición culturalista de los estudios comunitarios. En el capítulo cinco de *Europe* puede encontrarse una argumentación más detallada de esta interpretación, concentrada en este caso en el encuentro colonial entre españoles e indígenas durante la era colonial. Así, es posible ubicar una continuidad desde los primeros textos de Wolf hasta los más recientes, incluso a medida que el material teórico e histórico adquiere mayor sofisticación y cuerpo. En teoría, *Europe* representa la aplicación más clara y explícita de los conceptos marxistas por parte de Wolf, aunque tales conceptos también influyeron sus primeros ensayos. Sustancialmente, el libro representa una notable compilación, condensación e interpretación de material histórico y etnográfico de diversos rincones del globo.

Aparte de las tradiciones antropológicas que influyen la obra de Wolf, hay todo un corpus desarrollado en los últimos veinte años que toma como punto de partida la relación entre sociedades aparentemente tradicionales y la formación del mundo moderno. Frecuentemente asociada a la teoría de la dependencia, en especial la visión "catastrofista" de Andre Gunder Frank (1967; 1969; sobre catastrofismo, véase el capítulo seis del presente libro), la perspectiva ha recibido su tratamiento académico más elaborado en la teoría del sistema-mundo de Immanuel Wallerstein (1974). Este punto de vista adquirió mucha popularidad entre los especialistas en ciencias sociales liberales en Estados Unidos en la década de 1970, tanta que un destacado sociólogo latinoamericano se quejaría del "consumo" de la teoría de la dependencia en Estados Unidos (Cardoso 1977a), un consumo que, a sus ojos, representaba la pérdida de su carácter crítico. Independientemente de lo que pensemos de la política del consumo académico, la popularidad de la literatura

se ha traducido en que historiadores, antropólogos y sociólogos, muchos de los cuales rechazan los aspectos básicos de la teoría de la dependencia o del sistema-mundo, realicen estudios regionales de caso que reinterpretan trabajos anteriores y sitúan a determinadas regiones dentro de la historia del mundo moderno. Wolf ha sido capaz de aprovechar este nuevo corpus de estudios académicos en sus propios intentos por elaborar una síntesis histórica que desafía, de manera explícita y tanto en concepción como en sustancia, a los enfoques de sistema-mundo.

Wolf ha leído mucho y bien. Su libro empieza con la intención de situar a los pueblos y las sociedades que un trotamundos podría haber encontrado en 1400, las rutas comerciales que les vinculaban y los procesos civilizatorios que consiguieron integrarlos o fracasaron en el intento. Esta empresa, basada en la notable síntesis de una investigación histórica, etnohistórica y arqueológica, se aproxima considerablemente a la consecución del objetivo expuesto por Wolf: emular la visión global de la antropología previa. El estudio opera como punto de referencia para la exposición de Wolf del surgimiento de Europa como potencia mundial y la reorientación de determinadas zonas del planeta hacia la producción de bienes destinados al mercado mundial. No obstante, a diferencia de Frank y Wallerstein, Wolf sostiene que la Europa del siglo XVI al XVIII no se caracterizó por el capitalismo, sino que su economía y su organización política siguieron dominadas por relaciones tributarias. La acumulación mercantil en las nacientes potencias europeas no pudo trascender el marco tributario aun cuando ese marco adquirió tintes más sofisticados con la creación de nuevas estructuras estatales. El único Estado capaz de concretar esta transición fue Inglaterra, y lo hizo por razones especiales y en un periodo posterior.

La atención de Wolf se dirige posteriormente a las repercusiones del periodo de la acumulación mercantil en cuatro grandes zonas del mundo. Al abordar el tema de los ibéricos en América evalúa el surgimiento de los pueblos latinoamericanos dentro de una estructura colonial diseñada para crear y proteger a una población tributaria. Al estudiar el comercio de pieles llega a una descripción de la respuesta de las poblaciones norteamericanas nativas a medida que el comercio se desplazó al oeste, se formaron alianzas políticas con la potencia inglesa o francesa, se desarrollaron las actividades mercantiles de determinados grupos y se crearon "tribus" y complejos rituales totalmente nuevos. Al analizar el comercio de esclavos aborda la formación del Estado en el África occidental y meridional, y el surgimiento de nuevos complejos económicos y políticos conforme las poblaciones africanas eran divididas en invasores e invadidos, civilizados y bárbaros. Asimismo, al exponer el desarrollo de las redes comerciales en el Pacífico aporta el contexto necesario para analizar las transformaciones políticas y económicas en la India y China. En cada una de estas zonas, Wolf emplea la antropología en dos sentidos. Primero, es capaz de utilizar un creciente corpus de literatura etnohistórica que ha estudiado con cierto grado de detalle las transformaciones locales durante ese periodo. Aquí Wolf desarrolla aún más su conocida capacidad de síntesis al recapitular una voluminosa literatura y producir un cuadro más general de lo que está sucediendo, en este caso, en "América Latina" o "Norteamérica" o "África" sin perder de vista la complejidad y la diferenciación regional y temporal. Segundo, tras dar cuenta de una historia de formación y reforma económica, política y cultural, Wolf sitúa famosos ejemplos antropológicos de "tribus" norteamericanas o africanas dentro de esa historia, mostrando su surgimiento como parte de una configuración de respuestas a determinada forma de incorporación a circuitos de acumulación mercantil.

A continuación Wolf aborda el tema de la transformación capitalista, un hecho que considera concurrente con la Revolución Industrial. Si bien la mayoría de los autores tiende a concentrarse únicamente en la Revolución Industrial en Inglaterra, Wolf analiza la producción textil en ese país a la par que la producción algodonera en el sur de Estados Unidos y Egipto, así como la suerte de la producción de textiles en la India para afirmar atinadamente que todos estos fueron elementos componentes de una sola transformación estructural. Tras un tratado teórico de la dinámica y las contradicciones del desarrollo desigual en el capitalismo, Wolf vuelve nuevamente su atención a la creación de los sujetos antropológicos. Primero, revisa las mercancías asociadas a la división internacional del trabajo que acompañó la era industrial (las materias primas agrícolas y minerales, los alimentos y los sustitutos de los alimentos), y analiza la incorporación de varias zonas del mundo a esa división del trabajo. En segundo lugar, analiza la movilización del trabajo en las empresas industriales y las plantaciones con especial atención a las migraciones de trabajadores contratados hacia las plantaciones o de campesinos desplazados que se incorporan al orden industrial. La exposición empieza y termina con el planteamiento de la segmentación del mercado laboral, una

afirmación teórica inicial que conduce a una explicación histórica de la creación de la segmentación étnica. Nuevamente, el autor emplea a la antropología y los antropólogos en dos sentidos: como fuentes para sus interpretaciones sintéticas y como objetos de crítica. En algunos casos consigue recurrir a un antropólogo con conciencia histórica para criticar a otros, como lo hace con la investigación de Robert Wasserstrom en Chiapas (1983).

El libro cumple prácticamente todos los objetivos de relevancia para Wolf. El análisis histórico es magistral desde la perspectiva global al inicio, pasando por la descripción de las transformaciones europeas, hasta el análisis de la creación de los sujetos antropológicos en diferentes momentos de la historia mundial. Son, desde luego, contados los académicos que pueden aspirar a este tipo de escritura, un ejercicio que requiere de una mirada muy atenta a una asombrosa mezcla de detalles locales y regionales, además de síntesis de gran envergadura. El libro seguirá constituyendo durante muchos años un valioso referente para quienes somos incapaces de aproximarnos a tal análisis. Igualmente estimulante es el análisis teórico que presenta. El capítulo dedicado a los modos de producción (1982: 77-100), sobre el cual tengo algunos comentarios críticos, aporta una sofisticada y vehemente defensa del concepto en un periodo en el que, debido en parte a las reacciones exageradas de autores "althusserianos" o "estructuralistas", el análisis de los modos de producción perdía adeptos. Las primeras tres páginas del capítulo brindan una de las más elocuentes argumentaciones del método marxista que he leído. El capítulo titulado "Crisis y diferenciación en el capitalismo" (*ibíd.*: 296-309) trasciende las referencias ritualistas al "desarrollo desigual" e intenta definirlo y analizar su dinámica en el capitalismo. Abrevando en parte en la obra de Ernst Mandel (1978), Wolf consigue un resultado sumamente valioso. El epílogo (Wolf 1982: 385-391) ofrece, de manera lamentablemente breve y resumida, valiosas observaciones en torno a la cultura, la política y la ideología.

De manera más importante, el análisis histórico ha sido cuidadosamente concebido desde la teoría. Aparte de la crítica explícita a Frank y Wallerstein (*ibíd.*: 21-23; 296-298), todo el libro es una demostración de la relevancia y la posibilidad de una narrativa distinta. Ahí donde la teoría del sistema-mundo tiene relativamente poco que decir sobre la "periferia", haciendo de los procesos sociales y políticos en esas áreas una función de la dinámica y los requerimientos de acumulación de capital del "centro", Wolf dirige su atención a la historia de aquellos a quienes se les ha negado la historia, ya sea por parte de los imperialistas o por sus voceros y críticos desde la academia. Lo anterior es especialmente cierto en la forma en que Wolf aborda los procesos sociales en diversas partes del mundo durante el periodo de la expansión comercial, donde presta atención a la implicación activa de los sujetos antropológicos en la creación de las nuevas formas sociales y culturales que surgieron en el contexto de los imperios comerciales. En este sentido, Wolf ha contribuido a restaurar un equilibrio decisivo.

Wolf tiende a elaborar algunos de sus argumentos teóricos más importantes como elementos de un análisis histórico, de la misma forma en que Marx integró algunos de sus más importantes argumentos en torno a la transición del valor absoluto al valor relativo del excedente en los capítulos históricos dedicados a la lucha por la duración de la jornada laboral, el paso de la manufactura a la industria, etcétera (véase el capítulo seis). Para Marx resulta imposible separar teoría e historia, una lección que las subsiguientes generaciones de marxistas no siempre han aprendido tan bien como esperaríamos. Como su obra lo demuestra, Wolf sí que ha aprendido la lección. Sin embargo, al aproximarme a una evaluación crítica de lo logrado por Wolf me concentraré en los aspectos más evidentemente "teóricos" del libro. Reconozco y lamento de antemano el que esto rompa aquello que Wolf atinadamente considera una unidad.

Una de las debilidades de la obra es consecuencia de sus fortalezas. Su alcance permite al autor presentar un proceso civilizatorio a grandes rasgos, pero a costa de dos tipos de análisis. En el estudio inicial del mundo, Wolf es sagaz al presentar los largos ciclos que han producido, por ejemplo, un país como China, pero presta escasa atención a lo que podríamos denominar ciclos cortos, las coyunturas de acontecimiento y tendencia que moldean y son moldeadas por los cambios estructurales que parecen tomar siglos en surgir. Esto, desde luego, es una consecuencia necesaria del objetivo del autor en el capítulo de marras, pero implica una comprensión teórica de la historia capaz de dejar fuera del relato aquello que hace historia. Está claro que

Wolf no comparte esta perspectiva, lo vemos en todo el cuerpo de su obra, pero también en otros apartados del libro. Su exposición sobre el surgimiento de Europa y la creación de los sujetos antropológicos en los periodos de acumulación mercantil y desarrollo del capitalismo muestra sensibilidad a la coyuntura de acontecimiento y tendencia. Sin embargo, aun con ese cuidado, no hay suficiente atención a las diferencias regionales. Wolf analiza con maestría las principales líneas de un proceso o las más importantes regiones en un proceso, por ejemplo, las zonas nodales de América Latina o el desplazamiento del comercio de pieles hacia el oeste en Norteamérica desde el noreste a las planicies del norte. Su análisis se debilita a medida que vuelve su atención a las líneas divergentes o las zonas menos centrales. En ocasiones parece estar dirigido a un sentido más completo de la variedad de tipos encontrados; en otras, conforme Wolf aborda poblaciones concretas, el lector se pierde en una lista de nombres sin el análisis sociológico que se ha llegado a esperar a partir de sus demás planteamientos. Esta sensación de extravío se acentúa cuando el lector encuentra toda un área que parece no estar caracterizada por alguna de las tendencias dominantes.

Pero estas cuestiones son relativamente triviales. De mayor importancia son las problemáticas teóricas que sugiere el análisis de los modos de producción que plantea Wolf. El capítulo dedicado a los modos de producción es una versión revisada de un ensayo anterior (Wolf 1981). Como la versión original, este capítulo ofrece una impresionante explicación y defensa del materialismo de Marx y de la importancia del concepto del modo de producción para un análisis de las relaciones fundamentales establecidas entre los individuos y con la naturaleza cuando estos se transforman y transforman a la naturaleza en el proceso de la producción. Al igual también que la versión original, este capítulo analiza tres modos de producción: capitalista, tributario y basado en el parentesco. La versión contenida en el libro, sin embargo, ofrece un análisis más detallado de las relaciones y dinámicas de los diversos modos, y también acota más la aplicabilidad del análisis de los modos de producción. Ambas versiones evitan el evolucionismo y parten del capitalismo con el argumento de que nuestras nociones del modo de producción tributario y el basado en el parentesco están influidas por nuestra noción del capitalismo. No obstante, el capítulo contenido en *Europe* desarrolla este argumento con mayor detalle. En el pasaje donde Wolf desarrolla ese argumento asevera, como una de las tesis centrales del libro, que las sociedades estudiadas por los antropólogos no constituyen ejemplos de etapas evolutivas previas, sino que son producto del encuentro entre Occidente y los demás, que los fenómenos aparentemente primitivos o precapitalistas son secundarios, "en realidad no rara vez terciarios, cuaternarios o centenarios" (1982: 76). Sostiene también que no está tratando de clasificar a todas las sociedades, sino de aislar las relaciones básicas características del capitalismo y las sociedades encontradas por la expansión europea. Además, la utilidad del análisis de los modos de producción no radica en la clasificación, sino en el entendimiento de "las relaciones estratégicas implicadas en el despliegue del trabajo social" (*ibíd.*). En vista de estas importantes condiciones y reservas, abordaré los problemas asociados con el análisis del modo capitalista, tributario y basado en el parentesco que plantea Wolf. Si bien reconozco la importancia del orden seguido por el autor, dejaré el capitalismo para el final. Sin embargo, abordaré primero el modo tributario a fin de evitar todo indicio de evolucionismo.

Por modo de producción tributario (*ibíd.*: 79-88; cf. Amin 1976), Wolf entiende aquella situación en que los productores directos, de manera individual o en comunidad, poseen los medios de producción y su excedente es apropiado por medios no económicos. Esta apropiación implica que el trabajo "se moviliza y está comprometido con la transformación de la naturaleza principalmente mediante el ejercicio del poder y la dominación, mediante un proceso político" (1982: 80). Así, el modo tributario incluye, dentro de su definición, a un Estado; en la perspectiva de Wolf ese Estado puede ser fuerte o débil. El poder puede estar principalmente en manos del Estado o principalmente en determinados individuos. El extremo fuerte se corresponde con la definición del modo asiático de los marxistas, en tanto el extremo débil se corresponde con su definición del modo feudal. Wolf enfatiza atinadamente que los Estados fuertes y débiles fueron resultados variables de relaciones similares, y que determinados Estados han oscilado entre uno y otro extremo. Por ende, sostiene que los modos asiático y feudal "presentan un parecido familiar entre sí" (*ibíd.*: 81) y deben ser tratados como un solo modo de producción. Afirma incluso que "La objetivación del 'feudalismo' como modo de producción distinto simplemente convierte un breve periodo de la historia europea en un molde con el que habríamos de comparar todos los demás fenómenos 'tipo feudal'" (*ibíd.*).

Si bien no deseo restaurar la ortodoxia marxista, debo señalar que uno de los puntos centrales de Wolf viola las reglas que él mismo reconoce para la formulación de un argumento. Wolf sostiene que los modos

asiático y feudal "presentan un parecido familiar entre sí", aseveración que constituye, sin duda, un argumento clasificatorio. La diferenciación entre la modalidad feudal y la asiática adquiere importancia cuando tomamos en cuenta el potencial de determinadas "relaciones estratégicas" para el surgimiento de relaciones totalmente nuevas. Dado que el feudalismo caracterizó un breve periodo de la historia europea (aunque solo puede considerarse breve si asumimos una perspectiva de largo aliento), contiene dos aspectos que operan como diferenciadores que demostraron ser cruciales: un Estado débil y una comunidad débil de productores. Ambos factores ampliaron el margen de maniobra individual que fue fundamental en el contexto de la acumulación de la riqueza mercantil. Wolf demuestra que los Estados tributarios no fueron necesariamente socavados por la acumulación mercantil y podrían, de hecho, consolidar el control con la riqueza mercantil. No obstante, en el feudalismo la consolidación del Estado y la acumulación mercantil pudieron otorgar más autonomía a los comerciantes. Al mismo tiempo, la debilidad de la comunidad de productores fue importante para el surgimiento de la producción diferenciada de pequeñas mercancías, fenómeno sumamente enfatizado por los marxistas al analizar el desarrollo del capitalismo (Dobb 1963; Hilton, ed. 1976). En resumen, en el feudalismo ciertos resultados fueron posibles gracias a una acumulación mercantil que no fue posible en los Estados asiáticos. Una tendencia estructural que quizás solo representó una variante dentro de una familia clasificatoria de relaciones, combinada con una serie de acontecimientos entre los siglos XIV y XVIII para producir algo totalmente nuevo en Europa Occidental. Así, el feudalismo se torna "universal" debido a su singularidad, a su relevancia histórica mundial (cf. Godelier 1978). Se trata, desde luego, de un argumento articulado a partir de la evolución del capitalismo que ve la importancia del feudalismo no en función de sus relaciones y dinámicas características, sino de lo que vino después. Reconozco de antemano los problemas lógicos que entraña este tipo de análisis. Más allá de la lógica, puede argumentarse que la importancia evolutiva del feudalismo es irrelevante al problema histórico de la incorporación de diversos sistemas tributarios por parte de imperios mercantiles o de un sistema capitalista. Sin embargo, dado tal interés, sostengo la importancia de prodigar más atención a la variedad dentro de una familia de relaciones. Tal como la acumulación mercantil fue internalizada de diferente manera en el sistema asiático y el feudal, produciendo resultados distintos, los diferentes sistemas tributarios reaccionan a la expansión capitalista de distintas maneras estructurales.

El modo basado en el parentesco (Wolf 1982: 88-99) plantea otro conjunto de problemas. Wolf ve el parentesco como un conjunto de constructos simbólicos relativos a la filiación, el matrimonio, la consanguinidad y la afinidad que definen las relaciones en las que se sitúa a los individuos. En un modo basado en el parentesco, el trabajo social se moviliza a través de estas relaciones por referencia a los constructos simbólicos (*ibíd.*: 91). En el capitalismo el trabajo se moviliza mediante la compra y la venta de la fuerza de trabajo, en los modos tributarios a través de la dominación política y en los modos basados en el parentesco mediante el parentesco. La referencia al parentesco como una relación de producción se ha desarrollado con mayor claridad en años recientes por parte de marxistas franceses y sus seguidores (Meillassoux 1972; 1978; 1981; Godelier 1972; 1977; Terray 1971; Siskind 1978). Wolf menciona en particular el trabajo de Meillassoux, cuya influencia se hace patente en la exposición sobre los mayores y los jóvenes, así como en la clásica distinción antropológica entre dos tipos de modos basados en el parentesco dependiendo de si la naturaleza es transformada. Hay varios aspectos de gran agudeza en el planteamiento de Wolf, por ejemplo, la propia consideración del parentesco, el análisis de las fuentes de conflicto y tensión en los modos basados en el parentesco y el tratamiento dado al surgimiento de jerarquías.

Sin embargo, el planteamiento de Wolf respecto de los modos basados en el parentesco deja confuso al lector. Nunca queda claro si está tratando de reconstruir la estructura y la dinámica de los modos basados en el parentesco en situaciones pre-Estado o de los modos basados en el parentesco en un mundo de Estados tributarios y acumulación mercantil. El planteamiento inicial de Wolf sobre los modos de producción indica la pertinencia de evitar una lectura en términos de evolución y apunta que el autor aborda las características básicas de diversos modos de producción a fin de evaluar el impacto de la expansión europea en ellos (1982: 76). Además, abre el segmento sobre modos basados en el parentesco negando que las poblaciones primitivas sean nuestros ancestros contemporáneos. Después sostiene que la mayoría de las exposiciones sobre estas poblaciones enfatizan lo que no son en lugar de lo que son (*ibíd.*: 88, 89). Su análisis de lo que son es un análisis del interior de los modos basados en el parentesco con escasas referencias a los Estados tributarios o imperios mercantiles. Tales referencias aparecen, en general, conforme el autor aborda conjuntos de

relaciones (por ejemplo, entre individuos mayores y jóvenes) que adquieren importancia a medida que la población se incorpora a un sistema basado en la acumulación de la riqueza mercantil. Asimismo, el capítulo sobre los modos de producción sigue al capítulo que estudia el mundo a partir del año 1400. Los modos tributario y basado en el parentesco son presentados para aplicarlos a las poblaciones encontradas en ese periodo y la exposición sobre los modos tributarios se refiere a sociedades que sí existieron en los siglos previos al surgimiento del capitalismo. Parecería, pues, que los modos basados en el parentesco también tienen una existencia histórica y son vistos, en esta reconstrucción como sociedades pre-Estado. No obstante, todas las fuentes de Wolf se basan en análisis etnográficos de sociedades del presente organizadas por parentesco, como si de hecho fueran nuestros ancestros contemporáneos. Wolf es, desde luego, consciente de este problema con la antropología clásica y todo el libro es un intento en gran medida exitoso por abordarlo. De manera más inmediata, sus observaciones introductorias al capítulo sobre los modos de producción hacen referencia a la bibliografía que critica el concepto de tribu como producto de una incorporación externa (*ibíd.*: 76). Pero en ninguna parte de la sección sobre el modo basado en el parentesco encontramos a Wolf implicado en un diálogo crítico con las fuentes de su reconstrucción. La importancia de ese diálogo se evidencia cuando el lector empieza a advertir la frecuencia con la que aparecen palabras como "gestión" o "mando gerencial" o "movilización" para referirse a las actividades de los líderes en las sociedades organizadas por parentesco.

El debate crítico sería más que pertinente en lo que respecta a la bibliografía marxista francesa sobre África occidental. En las décadas de 1960 y 1970 se desarrolló toda una bibliografía sobre el modo de producción basado en el linaje, empezando por el ensayo de Meillassoux sobre las sociedades tradicionales basadas en la "autosubsistencia" (Meillassoux 1978; 1981; Terray 1971; 1975; 1979; Rey 1975; 1979; Dupré y Rey 1978; Kahn 1981a). Este ensayo aborda las relaciones entre mayores y jóvenes, y presta atención al monopolio de los mayores sobre la riqueza de las novias, su capacidad de apropiarse del trabajo y el control de los matrimonios, etcétera. La siguiente generación de marxistas franceses procedió a debatir si tal sistema era explotador. Terray, considerando el trabajo de Meillassoux entre los guro y limitándose al material previo a la colonia, inicialmente argumenta que la situación no es de explotación (1971). Posteriormente cambia de opinión por influencia de Pierre-Philippe Rey, quien desde el principio sostuvo que sí era una situación de explotación (Rey 1975; 1979; Terray 1979). Meillassoux ha estado dispuesto a hablar de explotación, mas no de clase, en las sociedades basadas en el linaje (1981). Sin embargo, ninguno de los autores cuestionó seriamente la base de su reconstrucción de los modos de producción basados en el linaje. Meillassoux tiene mucho que decir acerca del capitalismo, pero en *Maidens, Meal and Money* (1981) reconstruye un modo basado en el linaje sin hacer referencia al capitalismo y después deja caer al capitalismo por encima de todo en la segunda parte del libro. La obra subsiguiente de Terray presta más atención a los Estados y a la formación del Estado (1974; 1975), pero no vincula ese trabajo con sus planteamientos previos sobre los modos basados en el linaje. Entre los autores participantes, Rey se muestra bien dispuesto a abordar el colonialismo y las relaciones entre las sociedades basadas en el linaje y Europa (1975; 1976). No obstante, después imagina estar diciendo algo sobre las sociedades pre-Estado y nunca formula distinciones históricas básicas. Las fuentes etnográficas de Rey son inadecuadas para un planteamiento sobre la explotación entre grupos primitivos.

Catherine Coquery-Vidrovitch, en un ensayo citado por otros marxistas franceses pero que parece no haber tenido mayor repercusión en su pensamiento, bosqueja lo que denomina "un modo de producción africano" (1978). No hace falta aceptar semejante etiqueta para reconocer la importancia del modelo de esta autora sobre los Estados débiles basados en la acumulación de riqueza mediante el comercio a grandes distancias y la mano de obra esclava. Otras poblaciones sujeto, no convertidas en productoras de tributo, son capaces de preservar sus relaciones sociales y comunidades básicas. Participan, sin embargo, en redes comerciales a grandes distancias y sujetos no tributarios de Estados débiles. Estas poblaciones locales son, en gran medida, las estudiadas por los marxistas franceses. Por ende, podría preservarse un "modo basado en el linaje", pero no se necesita de mucha imaginación para ver que su participación en redes comerciales a grandes distancias y Estados débiles tendrá un profundo impacto en las relaciones entre mayores y jóvenes, instituyendo una lógica expansionista que Meillassoux considera inherente a la lógica *interna* del modo basado en el linaje. En un artículo que desarrolla este punto de manera rigurosa mediante el análisis de Dahomey, Katz y Kemnitzer han explorado la relación entre los modos basados en el linaje, el Estado y un sistema mundial en expansión (1979). El argumento central es que algunas de las tensiones y relaciones

fundamentales observadas por los marxistas franceses en las sociedades basadas en el linaje solo pueden comprenderse en el contexto de la formación del Estado y el comercio a grandes distancias. Wolf estará totalmente de acuerdo con este argumento. Nuevamente, el libro en su totalidad constituye una demostración de ello y sus distintos apartados también abordan el tema, como sucede con el planteamiento de la formación de poblaciones captoras de esclavos y proveedoras de esclavos en África occidental (Wolf 1982: 217ff.). Sin embargo, al abordar el modo organizado por parentesco el autor suspende su evaluación crítica y parece volver a una especie de evolucionismo.

De igual manera, el planteamiento de Wolf respecto del capitalismo aporta numerosas percepciones y provoca unas cuantas preguntas (*ibíd.*: 77-79; 296-309). Su comprensión del capitalismo es extraordinariamente rica. Ya he señalado que considero gratificantes algunos de sus planteamientos teóricos del capitalismo (por ejemplo, su tratamiento del desarrollo desigual). Además, estoy fundamentalmente de acuerdo con su crítica de la teoría del sistema-mundo y su definición del capitalismo en función de la fuerza del trabajo como mercancía. Sin embargo, en su noción la fuerza del trabajo como mercancía se convierte prácticamente en sinónimo de mano de obra industrial, y el desarrollo del capitalismo es identificado con la Revolución Industrial de fines del siglo XVIII y principios del XIX. Puede formularse una serie de preguntas, la primera de ellas relacionada con las etiquetas y la cronología. Una de las preguntas interesantes que surgió gracias al "debate sobre la transición" entre Maurice Dobb y Paul Sweezy (Hilton, ed. 1976) tenía que ver con la caracterización del periodo entre el siglo XIV y el siglo XVI, cuando el feudalismo había entrado en decadencia y aún no surgía el capitalismo. Para Sweezy el feudalismo termina en el siglo XIV y el autor postula un sistema de producción precapitalista de mercancías que caracterizaría a los dos siglos siguientes. Dobb prefirió etiquetar el periodo "feudal" hasta el siglo XVI. Wolf está claramente dispuesto a ver un modo tributario de producción y Estados tributarios vigentes hasta la Revolución Industrial (1982: 101-125). Sin embargo, tal interpretación necesita confrontar más directamente los acontecimientos políticos de la Inglaterra del siglo XVII.

Otro problema que requiere de más discusión nos lleva más allá de la cronología y nos obliga a confrontar la identificación del trabajo industrial y la fuerza de trabajo como mercancía. En primer lugar, tal identificación no presta suficiente atención a la transformación de la economía inglesa en los dos siglos previos a la Revolución Industrial: la "liberación" de los campesinos de las propiedades y el crecimiento de las manufacturas domésticas allende las grandes ciudades. Ambos fenómenos significaron el crecimiento de un proletariado fabril en ciernes, un grupo de personas despojadas del control sobre los medios de la producción cuya fuerza de trabajo se estaba convirtiendo en mercancía. Desde luego, Wolf no desconoce ese desarrollo; lo aborda con cierto detalle y aporta estadísticas que muestran cómo alrededor de 40% de la población inglesa había abandonado las tierras hacia fines del siglo XVII (*ibíd.*: 269). Sin embargo, no llega a la confrontación sustantiva de la pregunta teórica respecto a la fuerza de trabajo convertida en mercancía. En segundo lugar, si bien la Revolución Industrial rápidamente transformó la producción textil y, de paso, las ramas metalúrgicas de la economía, otras vertientes conservaron su carácter artesanal durante un periodo mucho más largo. Dobb destaca, por ejemplo:

> La clase trabajadora no empezó a cobrar, hasta el último cuarto del siglo [XIX], el carácter homogéneo de un proletariado fabril. Antes de ello, la mayoría de los trabajadores conservó las marcas del periodo previo del capitalismo […] Hasta 1870, el empleador inmediato de muchos trabajadores no era el gran capitalista, sino el subcontratista intermediario que era, a su vez, un empleado y también un pequeño empleador de mano de obra (1963: 265, 266).

Sin embargo, pocos sostendrían que el capitalismo no surgió sino hasta pasado un tiempo de la publicación del *Capital*. En tercer lugar, los trabajadores vinculados a las tradiciones artesanales amenazadas que aún no se encontraban sujetos a la disciplina fabril fueron las figuras protagónicas en la definición política del proletariado como clase en el siglo XIX (véanse, por ejemplo, Thompson 1963; Sewell 1980). Debemos pues prestar más atención a lo que Marx denominó la subordinación formal del trabajo al capital (1977 [1867]: 645, 646, 948-1084), la creación de fuerza de trabajo como mercancía en granjas y en pequeños talleres a medida que los jornaleros vieron bloqueado el acceso al estatus de maestro artesano. No pretendo negar la importancia de la Revolución Industrial. Simplemente quiero sugerir que el modo capitalista de producción no ha de limitarse a determinada forma de producción.

Ahora estamos en posibilidad de ir más allá de los modos de producción y considerar las cuestiones políticas planteadas en el libro de Wolf. Siempre es injusto exigirlo a una obra de esta magnitud, pero el lector añora un capítulo adicional donde se preste más atención a la política. El libro, tal como se nos presenta, da seguimiento a la mezcla de diversas regiones y pueblos con el desarrollo de la producción de ciertas mercancías (por ejemplo, café, té, cacao, azúcar) en los siglos XIX y XX, y a la migración de individuos para trabajar en fábricas y plantaciones. Sin embargo, la conclusión de estos análisis suele limitarse a aseverar su vinculación. Por ejemplo, después de una breve mirada al trabajo etnohistórico de Wasserstrom en Chiapas, Wolf concluye:

> Los antropólogos estadounidenses han estudiado intensamente las comunidades de Zinacantán, Chamula y otros grupos de habla tzeltal y tzotzil en los alrededores de San Cristóbal de las Casas en los Altos de Chiapas desde la década de 1940. La mayoría de estos análisis han considerado a las comunidades como sobrevivientes "tribales" de los antiguos mayas que se preservaron relativamente aisladas del exterior o como parte de una sociedad colonial hispana encapsulada dentro del México moderno. No obstante, los tzeltales y tzotziles, así como otros indígenas de Norte y Centroamérica, fueron muy pronto atraídos a las redes de expansión mercantil […] y desde el siglo XIX han participado activamente en la economía comercial del café y el maíz en la zona, y también en la política del Estado mexicano. Esta participación, a su vez, ha alterado su adaptación agrícola, ha modificado su estructura de clase y ha afectado su organización política y ceremonial. La continuidad de su identidad como habitantes de comunidades "indígenas" no es, pues, un corpus de tradiciones intactas, preservadas de manera inmaculada desde un pasado remoto. Es, más bien, resultado de una multitud de procesos interrelacionados y frecuentemente antagónicos, desatados por el desarrollo capitalista (1982: 338, 339; cf. Wasserstrom 1983).

Quienes compartimos esta visión apreciaremos la acumulación de ejemplos de diversas partes del mundo, pero querremos saber más. Querremos ver a los sujetos antropológicos no solo en tanto productos de la historia mundial, sino también como actores en esa historia, adaptándose a determinados desarrollos, resistiendo otros, etcétera. Sin embargo, lejos de constituir un punto de partida, este pasaje aparece a modo de conclusión sobre Chiapas. Desde luego, decir que los sujetos antropológicos han intervenido en la historia como actores políticos no constituye una novedad a los ojos de Wolf. Así lo enfatiza en diversos momentos a lo largo del libro. Además, en *Peasant Wars of the Twentieth Century* (1969) analiza *una* modalidad de ese ser actor. De hecho, el presente esfuerzo puede verse como una revisión fundamental del planteamiento sobre el "capitalismo del Atlántico Norte" en el apartado de conclusiones en *Peasant Wars*. No obstante, puesto que *Europe* aborda el desarrollo capitalista con tanto detalle, las cuestiones políticas que plantea nos llevan mucho más allá del problema de la participación campesina en los movimientos revolucionarios.

Por ejemplo, la exposición de Wolf sobre los "nuevos trabajadores" (1982: 354-383) da seguimiento a la creación y reproducción de divisiones étnicas dentro de una fuerza de trabajo segmentada. Al igual que en otros apartados del libro, su análisis de las vinculaciones históricas muestra que, sin embargo, tienen lugar de manera *des*vinculada, es decir, en este caso, que el desarrollo desigual genera una población trabajadora diferenciada, fraccionada. Lo anterior plantea las siguientes cuestiones políticas: ¿Cómo, si es que es posible, o de qué maneras, podrían organizarse esas poblaciones en tanto clase trabajadora? Para evitar cualquier malentendido, aclaro que no estoy recurriendo al argumento fácil según el cual Wolf presta insuficiente atención a la "agencia", definida esta única y románticamente como cierta forma de resistencia heroica. Como lo he argumentado en otras líneas de este mismo libro (véanse capítulos dos, cuatro y ocho), la bibliografía reciente suele exagerar el énfasis en la resistencia (Scott 1985; cf. Rebel 1989a; 1989b). Mi argumento es, sencillamente, que los tipos de procesos históricos bosquejados por Wolf hacen más que establecer ciertos tipos de conexiones para la reflexión y el discurso antropológicos. También tienen profundas consecuencias políticas y culturales para los propios actores: abren las posibilidades para ciertos tipos de vinculaciones y clausuran otras; posibilitan determinados tipos de acción (resistencia, adaptación, apoyo activo) en este tiempo o espacio mas no en aquel tiempo o espacio. El lector desearía que Wolf hubiese transitado de manera más enérgica del establecimiento de conexiones antropológicas a la discusión de esas cuestiones políticas y culturales (véase el capítulo ocho). A pesar de un epílogo con algunas sugerencias importantes en relación con la política, la cultura y la ideología, este problema no es directamente confrontado.

La obra de Wolf es, en todo caso, políticamente consecuente. Los señalamientos de conexión histórica han de plantearse nuevamente como un desafío a la ortodoxia conservadora. El libro fue publicado solo como una filosofía política en ascenso y su séquito de sicofantes en el mundo académico intentaban desterrar la comprensión histórica de la política. Oposiciones como tradición y modernidad fueron (y son) nuevamente prominentes (véase, por ejemplo, Kirkpatrick 1979). Este libro que tan cuidadosamente sigue las conexiones que otros encuentran conveniente ignorar, cumplirá una importante función educativa. Al igual que todos los textos de Wolf, es sumamente accesible y la investigación que contiene es impresionante. Es posible ver, como lo hicimos antes con *Peasant Wars*, que este libro será puesto a buen uso en las aulas de todos los rincones de Estados Unidos y desafiará la versión oficial de "nuestra" historia y "su" historia, e insistirá en la unidad de las dos vertientes de indagación. Así, Wolf una vez más ha conseguido que su corpus de estudios académicos intervenga en una relevante coyuntura política. En la década de 1950 su pluma no estaba dirigida a un público lego: él estaba al frente de un grupo que intentaba reorientar la investigación antropológica hacia preguntas radicalmente históricas durante uno de los periodos más desagradables de la historia reciente de la academia estadounidense (véase Steward *et al.* 1956; cf. Mintz 1978; Wolf 1978; Roseberry 1978a). En la década de 1960 su obra *Peasant Wars* contribuyó al movimiento de las manifestaciones docentes en respuesta a la Guerra de Vietnam y lo trascendió. El presente libro desafía nociones dominantes en un momento político que Wolf no habría podido predecir al empezar a acometer la tarea de escribir.

No obstante, el libro no se limita a reaccionar a un conservadurismo renovado. Su visión histórica plantea un profundo desafío a aquellos pensadores en el mundo de la antropología que desarrollan una crítica del presente capitalista a partir de sociedades supuestamente *pre*capitalistas a modo de contrapuntos y alternativas. Al hacerlo, este grupo de autores parece estar en busca de un pasado impoluto, "auténtico" (cf. Cohn 1980; 1981; O'Brien y Roseberry, 1991; véase el capítulo ocho del presente libro). Esa búsqueda requiere de una tajante distinción entre "nuestra" historia y "su" historia, el barco capitalista y la auténtica orilla precapitalista (Ortner 1984; véase el capítulo dos del presente libro), una distinción en la que la obra de Wolf opera como un eficaz desafío.

Tomemos un ejemplo. Poco antes de que Wolf empezara a trabajar en *Europe*, Marshall Sahlins publicó *Stone Age Economics* (1972), volviendo a las sociedades primitivas como contrapunto de las economías capitalistas. Su argumento afirmaba que, a diferencia del capitalismo, la producción en la economía primitiva era inherentemente inferior a la capacidad productiva porque los grupos primitivos no producían conforme a las normas de la maximización y la expansión, sino conforme a las necesidades socialmente definidas de la unidad doméstica. Es posible plantear preguntas en torno a la noción del profesor Sahlins de la racionalidad capitalista y el aprovechamiento de los recursos, pero el problema inmediato es su aproximación a los sujetos antropológicos como parte de su noción de las sociedades primitivas. A fin de desarrollar su análisis de la estructura de la producción inferior a la capacidad productiva, Sahlins elabora un modo doméstico de producción que radica en la unidad doméstica y su respuesta a las necesidades de consumo. De relevancia inmediata para el libro de Wolf es el hecho de que Sahlins analiza con una mirada acrítica el material etnográfico del siglo XX para respaldar sus argumentos respecto del carácter subproductivo de las economías primitivas. Sus cálculos en cuanto a uno de los casos, la aldea Mazulu entre los gwembe tonga, muestran que la aldea *en conjunto* produce menos de lo requerido. Según su teoría, algunas unidades domésticas producirían por debajo de su capacidad y otras por encima de su capacidad, pero nunca confronta del todo el problema que presenta la aldea Mazulu (*ibíd.*: 73, 74, 103-114). Quizás sea útil retomar una observación de su etnógrafo. Respecto al año en que se realizó la investigación y se recopilaron las estadísticas empleadas por Sahlins, Thayer Scudder apunta:

> En 1956-1957 la mitad (nueve) de los varones adultos de la aldea Mazulu estuvieron fuera del valle durante periodos de tres meses a más de un año, mientras que al menos dos de los nueve que se quedaron en el valle trabajaron varios meses para contratistas en la tala de arbustos a lo largo de la futura margen del lago. De los siete restantes, uno estaba inválido y otros tres habían dejado de participar en trabajos remunerados debido a su edad. De los quince aldeanos sobre los cuales tengo datos, once ya habían realizado cuatro o más viajes a la zona de la meseta. Si bien algunos de estos viajes se habían prolongado más de dos años, su duración típica era

> de menos de un año y en promedio el retorno al valle se daba precisamente antes del inicio de las lluvias y la temporada principal de cultivo. Después, una vez levantada la cosecha, algunos volvían a dejar el vecindario en busca de trabajo (1962: 156).

Podríamos optar por analizar los cultivos en una aldea tal en función de un modo doméstico de producción, pero tendríamos al menos que insertar ese modo en la lógica de un modo capitalista que emplea a la mayoría de los varones adultos de la aldea. Sahlins no lo hace; de hecho, su detallada presentación de las estadísticas de Scudder sobre la economía de la aldea no incluye datos sobre la migración. Así, en pos de una economía anticapitalista, uno de nuestros autores más importantes hace caso omiso del capitalismo.

No pretendo implicar, ni es Wolf quien lo sugiere, que nuestra comprensión de los sujetos antropológicos haya de reducirse a un análisis de la dinámica del modo de producción capitalista. Shanghái no se convirtió en la ciudad de Kansas, por más que así lo pudiesen haber deseado algunos capitalistas y congresistas. Las relaciones no capitalistas moldearon, y en muchos casos siguen moldeando, las vidas de la mayoría de los pueblos estudiados por los antropólogos. Una de las paradojas de la historia del capitalismo ha sido su desarrollo en contextos no capitalistas. Sin embargo, estas situaciones no son inmunes al encuentro con el capitalismo y, en muchos casos, se han generado relaciones *no* capitalistas como resultado directo o indirecto del desarrollo capitalista. Los antropólogos transforman esas situaciones en imágenes de nuestro pasado, en relaciones *pre*capitalistas, a costa de una comprensión histórica y política más profunda. Es así como se disfruta la lectura de un análisis crítico que rechaza los opuestos pseudohistóricos y explora con tanto cuidado los procesos históricos mediante los cuales el pasado primitivo y el pasado campesino se han convertido en un presente primitivo, campesino y proletario fundamentalmente alterado. Eric Wolf nos permite comprender de manera más profunda nuestra tarea antropológica y política.

CAPÍTULO SEIS

ANTROPOLOGÍA, HISTORIA Y MEDIOS DE PRODUCCIÓN

A estas alturas de proliferación bibliográfica, un autor con conciencia que se lanza a escribir un ensayo más sobre la articulación de los modos de producción habría de empezar por disculparse con sus lectores. Se trata de un enfoque que parece haber cobrado dinamismo y haberse agotado demasiado rápido. En el proceso, generó una bibliografía tan extensa que únicamente el bibliófilo más dedicado es capaz de seguir. Sin embargo, el lector empático o curioso que revise solo una pequeña porción de esta bibliografía pronto descubrirá que hay poco consenso entre los autores en cuanto a la definición del concepto modo de producción, los diferentes tipos de modos de producción, la naturaleza de su articulación o qué es exactamente aquello que se articula, o si una situación se caracteriza por la *des*articulación, etcétera. Un ensayo de Pablo Mariñez (1981), el cual no se basa en una bibliografía extensa, señala veinticinco modos de producción precapitalistas aplicados en análisis sobre América Latina, entre ellos el andino, asiático, comunal, de mercancía simple, feudal, indohispano, primitivo, tributario y tropical. Cuando intentamos "articular" estos modos de producción con un modo capitalista cuya naturaleza despierta igual disenso empezamos a preguntarnos si rayamos en la locura. Y cuando después encontramos una crítica a la filosofía althusseriana que tanto inspiró la bibliografía latinoamericana sobre los modos de producción a cargo de un historiador tan sofisticado como E. P. Thompson (1978a), nos sentimos tentados a desear a la bibliografía una dulce muerte y a prometer jamás volver a pronunciar las palabras "modo de producción".

¿Cuál es pues la razón de este ensayo? Escribo porque estoy convencido de que la bibliografía sobre los modos de producción ofrece cierta resolución a una serie de problemáticas metodológicas y teóricas asociadas con la historia, la economía política y la antropología latinoamericanas. Además, se le ha asociado a un debate político y a una lucha que trascendió los límites de la perspectiva del modo de producción y se encuentra lejos de haber sido resuelta. La bibliografía, en pocas palabras, generó cierta controversia, y me preocupa que los académicos abandonaran la perspectiva demasiado rápido. Es así como este ensayo representa un ajuste de cuentas, un argumento para un punto de vista específico. El desarrollo del argumento parte del regreso al contexto original en el que surgió la literatura sobre los modos de producción. Posteriormente, el ensayo analiza los problemas y prospectos generados por la literatura, y propone una perspectiva que nos lleva más allá de la articulación de los modos de producción, pero también hace del planteamiento de los modos de producción una tarea histórica y política necesaria.[1]

Aunque la bibliografía sobre los modos de producción no surgió dentro de un discurso antropológico ni se ha limitado a él, el presente ensayo se concentra en los usos y las interpretaciones antropológicas. Empezaré con las aproximaciones antropológicas a los campesinos tal como se desarrollaron en la línea de los estudios del campesinado inspirados por Julian Steward y sus discípulos (Silverman 1979). En esta bibliografía de la

[1] Cuando la presente obra fue enviada a imprenta se publicó un artículo de Steve Stern que aporta una impresionante valoración de las perspectivas de Wallerstein en la literatura sobre América Latina (véanse Stern 1988a; 1988b; Wallerstein 1988). Se recomienda la lectura de Stern a quienes tengan especial interés en las problemáticas expuestas en este capítulo, no solo por su magistral bibliografía, sino además por su sofisticado argumento.

década de 1950 podemos advertir el reconocimiento de una crisis de la teoría antropológica y el método antropológico, un reconocimiento de que los métodos para el estudio de los grupos primitivos no fueron útiles a quienes estudiaban a los campesinos en "sociedades complejas". El problema fue atinadamente expresado en un texto de Robert Manners que aborda los estudios comunitarios en el Caribe. Tras notar que los estudios comunitarios deben "tener en cuenta los siglos de lucha entre las potencias occidentales por el dominio político y económico de prácticamente todas las islas", señala:

> Todo estudio comunitario en la zona […] tendrá que advertir, en cierta medida, las anteriores repercusiones y los resultados culturales finales de los caprichos de la producción de azúcar o café o cacao o algodón o añil; de la producción y venta de ron; de los cambiantes periodos de formas de explotación mercantilistas y capitalistas; de la presencia o ausencia de depósitos de oro en el periodo del primer contacto; de las actividades de toda clase de misioneros; de la ubicación geográfica de las Antillas en relación con el continente; del comercio, el contrabando, el trueque y otras prácticas… (1960: 82).

En pocas palabras, los campesinos no estaban aislados de procesos históricos más amplios. Vivían en Estados a los que pagaban impuestos. Los productos de su trabajo se compraban y vendían en el mercado mundial. No obstante, en sus vidas cotidianas y tradiciones y valores comunitarios parecían estar aislados (o aislarse) del resto del mundo. Eran, pues (o así lo consideraba Kroeber), en parte sociedades y en parte culturas. ¿Cómo habríamos de entender estos sujetos antropológicos en términos de los procesos históricos mundiales a través de los cuales surgieron o mediante los cuales se mantuvieron sin reducir de manera simplista la dinámica de sus comunidades a la dinámica de la historia mundial? ¿Qué significaba "perspectiva antropológica" cuando los supuestos del holismo eran a todas luces inadecuados?

Quizás el planteamiento más claro del problema, así como un intento admirablemente articulado para resolverlo, se encuentre en *The People of Puerto Rico* (Steward *et al.* 1956; cf. Mintz 1978; Wolf 1978; Roseberry 1978a). El libro se basó en una serie de estudios comunitarios, pero dirigidos al entendimiento de Puerto Rico en su complejidad histórica, política, económica y cultural. Cada comunidad se especializó en una mercancía específica. A través de una historia económica a modo de introducción y de sus diferentes estudios comunitarios individuales, los autores intentaron mostrar la manera en que las comunidades encajaban con los procesos históricos de mayor envergadura que las habían moldeado, habían producido sus particulares configuraciones de clase, etcétera. Por último, los autores intentaron ver sus estudios comunitarios en el contexto de "las similitudes fundamentales en los procesos de proletarización conforme estos se han desarrollado a través del mundo" (Steward *et al.* 1956: 505). Así, los autores sentaron las bases de una antropología que haría de la proletarización su punto focal. Desarrollaron más esta idea en una serie de ensayos tipológicos que pueden verse como intentos por captar la unidad y la diversidad implicadas en la creación de sujetos antropológicos en la convergencia de historias locales e historia mundial (véanse Wolf 1955; 1957; 1959b; Wolf y Mintz 1957; véanse también, sin embargo, Rubin, ed. 1960; Service 1955; Wagley y Harris 1955; Harris 1964).

No obstante, la bibliografía innovadora de la década de 1950 continuó siendo una tradición minoritaria, pues la tradición Redfield, con su énfasis en la comunidad, la cultura y los valores locales, dominaba los estudios sobre el campesinado en Norteamérica (véase Silverman 1979). El predominio de esta perspectiva solo se vio amenazado por la crítica radical, dentro y fuera de la antropología, generada como reacción a la Guerra de Vietnam. Dentro de la antropología podríamos señalar la obra de uno de los autores que colaboraron con la agitación de la década de 1950: Eric Wolf. El ejemplo obvio es su obra *Peasants* (1966), la cual sigue estableciendo los términos del debate en los estudios del campesinado. Tal vez haya sido más importante en tanto crítica de la ortodoxia dominante su obra *Peasant Wars on the Twentieth Century* (1969). Los campesinos, principalmente a través de sus propias acciones y en parte debido a las cambiantes percepciones académicas de ellas, una vez más fueron situados en la historia mundial. La crisis teórica y metodológica, que nunca había desaparecido, volvió a cernirse amenazadoramente. Hay una nutrida bibliografía dedicada a atender el problema en los últimos veinte años (por ejemplo, Adams 1970; Forman 1975; Cook y Diskin, eds. 1976; C. Smith, ed. 1976; Stavenhagen 1975; Orlove 1977; Halperin y Dow, eds. 1977; Wasserstrom 1983; Roseberry 1983; Mintz 1973; 1974a; 1974b; Warman 1981). Dos de los autores que participaron en el proyecto sobre Puerto Rico, Wolf y Mintz, han trascendido su enfoque originalmente concentrado en los cultivadores rurales y han hecho grandes aportaciones a una nueva conceptualización de los sujetos

antropológicos en función de la historia mundial (Wolf 1982; Mintz 1985). Debido a que parte de la literatura antropológica reciente coincide en parte o establece un diálogo con la bibliografía sobre la dependencia y los modos de producción, podemos hacer la antropología momentáneamente a un lado y analizar el movimiento fuera de ella.

En este sentido, podemos señalar la popularización de las teorías de la dependencia gracias a los textos de Andre Gunder Frank y otros autores (Frank 1967; 1969; cf. Baran 1957; Amin 1976; Wallerstein 1974; 1979). La bibliografía cuenta con una larga y nutrida historia (ver F. H. Cardoso 1977b). Sin embargo, su proliferación es un fenómeno de la década de 1960 en América Latina en un periodo de hegemonía estadounidense en apariencia inalterable. La bibliografía desarrolló una elaboración y una crítica a partir de las ideas de Raul Prebisch y sus seguidores en la Comisión Económica para América Latina, y también una crítica de las interpretaciones comunistas latinoamericanas de las zonas rurales. A pesar de los numerosos desacuerdos entre los autores que contribuyeron a la bibliografía sobre la dependencia, había un consenso general en torno al énfasis dado a la *conexión* sistemática entre el desarrollo de algunos países y el subdesarrollo de la mayoría, en cuanto a la creación histórica de una situación de dependencia que operó como limitante del desarrollo de los países subdesarrollados y en cuanto a la extracción del excedente de los subdesarrollados a manos de los desarrollados. Sin embargo, fue su aproximación a las zonas rurales lo que más claramente se vinculó con una problemática antropológica, y fue el desarrollo de esa conexión lo que hizo atractiva esa bibliografía a muchos antropólogos interesados en los campesinos. En resumen, en contraposición a los teóricos de la economía dual que hablaban de sectores urbanos modernos separados y sectores rurales tradicionales, y definían el desarrollo como la difusión de la modernidad, y en contraposición a los tratamientos marxistas ortodoxos del campo como feudal, los teóricos de la dependencia como Frank enfatizaron el carácter *capitalista* del campo, la creación histórica del atraso como producto de la evolución capitalista. A pesar de las diferencias de interpretación y tono, es evidente la conexión entre esta visión y la tradición minoritaria en los estudios antropológicos del campesinado derivados de *The People of Puerto Rico*. Gran parte de la bibliografía antropológica sobre el campesinado que data de las décadas de 1970 y 1980 fue escrita a modo de diálogo con las perspectivas de la dependencia, ya sea "consumiéndolas" (F. H. Cardoso 1977a) o criticándolas. Debemos, pues, prestar una atención más acuciosa a algunos de los problemas asociados con la bibliografía de la dependencia antes de pasar a la bibliografía sobre los modos de producción.

Si bien es posible clasificar las perspectivas sobre la dependencia conforme a numerosos criterios, podemos distinguir dos enfoques ampliamente divergentes. El primero enfatiza la *persistencia* de la dependencia a pesar de los cambios en las relaciones políticas, económicas y sociales entre los países desarrollados y los países subdesarrollados. El segundo enfatiza el *movimiento*: la transición de una forma de dependencia a otra, o de una situación de subdesarrollo a otra. El primer enfoque queda ilustrado con el análisis de Frank del "desarrollo del subdesarrollo" (1967; 1969) y el segundo con el análisis de F. H. Cardoso del "desarrollo dependiente" y el "movimiento estructural" (1972; 1973a; 1977a; Cardoso y Faletto 1979). Ambos enfoques subrayan la creación histórica del subdesarrollo en el contexto de la evolución capitalista y ambos ven en la dependencia una situación condicionante o limitante. Sin embargo, más allá de un marco histórico amplio, el primer enfoque es intrínsecamente estático, en tanto el segundo es dinámico. Difieren en su aproximación a los periodos de transición política o económica. El primero, en sus modalidades extremas, tiende a ver estos cambios como "epifenomenal". Se cree que la situación condicionante de dependencia se forjó en el siglo XVI, cuando América Latina fue incorporada a un sistema capitalista en expansión. A partir de entonces, no se cree que cualesquiera cambios que pudieran tener lugar (por ejemplo, la independencia política) lleguen a modificar la situación de dependencia. Lejos de ello, representan variaciones de un mismo tema. La historia sucedió (en el siglo XVI), ya no está sucediendo. El otro conjunto de enfoques tiende a subrayar el hecho de que el capitalismo es un sistema en constante desarrollo y transformación. Si bien América Latina ha existido largamente en un sistema capitalista, ese sistema ha sufrido (y sigue sufriendo) numerosas transformaciones que cambian tanto la forma como el contenido de las relaciones entre las sociedades desarrolladas y subdesarrolladas. Así, más que ver los cambios en la naturaleza de la dependencia como algo epifenomenal, este conjunto de enfoques los verá como algo central que afecta la naturaleza de las relaciones de clase dentro de los países y también las relaciones entre los países desarrollados y subdesarrollados.

A pesar de las diferencias entre cada autor, hay dos elementos básicos comunes al primer enfoque. Uno de ellos es la insistencia en el sistema capitalista o sistema-mundo como unidad esencial de análisis con el principio corolario de que la dinámica del sistema está determinada por las necesidades del centro o metrópolis. El segundo es el argumento de que, a no ser por una revolución socialista, la situación esencial no cambiará. El capitalismo crecerá, se desarrollará, se transformará tecnológicamente y sufrirá ocasionales crisis de mayor o menor importancia. Los países periféricos podrán volverse semiperiféricos (y viceversa), y alguno que otro país semiperiférico tal vez llegue a situarse en el centro. Sin embargo, el sistema como tal es notablemente estable y así se ha mantenido durante cuatro siglos. Hay mucho en este último punto, a pesar de su matiz pesimista, con lo que estarán de acuerdo quienes no comparten esta aproximación teórica. El sistema ha sido notablemente estable y, a pesar de la profundización de las crisis, no parece estar al borde del colapso. No obstante, debemos disentir de la desestimación del *movimiento* dentro de esa situación de estabilidad sistemática. Esto nos lleva a la importancia de nuestro primer argumento. La comprensión meramente sistémica, donde todo lo dinámico proviene del centro o de los requisitos para el mantenimiento del sistema, conduce al menosprecio de la dinámica desde abajo y produce una pobre comprensión de las contradicciones, las posibilidades y la posible inestabilidad del propio sistema.

Gran parte de la crítica hacia esta versión de la teoría de la dependencia y del sistema-mundo se basa en la insatisfacción con su comprensión sistémica. La crítica puede observar países específicos y analizar las posibilidades de *movimiento* en su interior, analizar las particulares configuraciones de clase que surgen, sus relaciones y sus conexiones con empresas multinacionales o superpotencias, o bien su oposición a ellas. Tal es la característica esencial de la segunda versión de la teoría de la dependencia antes mencionada (véase Cardoso y Faletto 1979; cf. Henfrey 1981: 27-32). Una segunda línea crítica, que puede interesarse o no por el movimiento, aborda más específicamente las fuentes y la naturaleza de la *diferenciación* dentro del sistema. Esta línea tiene estrechas vinculaciones con la problemática antropológica antes planteada y es la que ha prestado atención al concepto de "modo de producción". Volvamos al estudio antropológico de los campesinos a fin de atender esta conexión y la relevancia de las perspectivas sobre los modos de producción. Como consecuencia de la agitación metodológica y teórica de las décadas de 1970 y 1980, los antropólogos realizaron cada vez menos "estudios comunitarios". Por el contrario, muchos empezaron a acercarse a cierta forma de "estudio regional". Sin embargo, no siempre hay claridad respecto a si el tránsito a los estudios regionales va acompañado de una reconsideración radical de la teoría y el método. No hay un sentido obvio en el que la región resuelva cualquiera de los problemas asociados con la articulación de la historia local y la historia mundial. De hecho, puede dar pie a análisis más pobres en cuanto a que nos dejarían con una vista de hormiga (Smith, ed. 1976, 2: 3); además, nos mantendríamos más ajenos a las vidas, esperanzas y emociones cotidianas de aquellos a quienes estudiamos, lo que despojaría a nuestras explicaciones de un enfoque antropológico distintivo. Está claro que debemos tener cuidado al definir las regiones, pero aun con definiciones cuidadosas no podemos prescindir de la innovación teórica. Para que esa innovación tenga lugar debemos trascender las nociones espaciales de las comunidades y regiones donde viven los campesinos. Desde luego, tales regiones tienen fronteras económica, ecológica o políticamente definidas, pero nuestros análisis seguirán en un nivel demasiado reducido en tanto los conceptos que usemos para analizar a las regiones estén vinculados por criterios similares. Para articular realmente la historia local y la historia mundial necesitaremos ir más allá de las concepciones de comunidad/región/nación/mundo y pasar a conceptos que apunten hacia relaciones menos fácilmente objetivadas. La búsqueda de estos conceptos confiere relevancia a la literatura sobre los modos de producción a los ojos de los antropólogos. El concepto "modo de producción", junto con otros conceptos como el de "formación social", ofrece la *posibilidad* de un análisis de la diferenciación dentro de una totalidad capitalista que tomaría suficientemente en cuenta a los sujetos antropológicos y evitaría la reducción de la diferenciación a su expresión espacial. El dilema de los teóricos de los modos de producción, tal como hasta ahora se ha presentado, no era del todo distinto del dilema de los antropólogos que trataban de entender "su" valle. Para los antropólogos el problema radicaba en cómo articular la historia local y la historia mundial. Para los teóricos de los modos de producción (incluidos algunos que resultan ser antropólogos) el problema consistía en cómo entender la diferenciación dentro de una totalidad. El segundo problema guarda relación con el primero, mas no puede reducirse a él. Sin embargo, para continuar abordando la forma en que se vinculan es necesario prestar más atención a los modos de producción.

Hasta ahora me he referido a la bibliografía sobre los modos de producción únicamente en el contexto de un intento por entender la diferenciación dentro de una totalidad capitalista. Sin embargo, la crítica de los modos de producción hacia la teoría de la dependencia (hasta donde es posible hablar de "la" crítica) está dirigida a la definición misma de capitalismo. Frank, aparentemente amparado en Marx (1977 [1867]: 247; 1967b [1894]: 332-333), vio el surgimiento del sistema capitalista con el desarrollo del mercado mundial del que dependía y que, a su vez, contribuyó a crear. Wallerstein, quien aceptó esta conceptualización (1974: 38, 77), añade que el desarrollo de una economía mundial capitalista "implicó una división del trabajo productivo que solo puede ser apreciada en su justa dimensión si se toma en cuenta la economía-mundo como un todo" (*ibíd.*: 126). Esto, desde luego, no fue sino otra manera de afirmar que el capitalismo implicó el desarrollo de un mercado mundial, pero le permitió ir más allá para señalar que la característica distintiva no fue la existencia de "trabajo libre" en todo el sistema, sino la propia división mundial del trabajo (*ibíd.*: 127).

No obstante, si la "historia moderna del *capital*" empieza en el siglo XVI (Marx 1977 [1867]: 247; las cursivas son mías), no hay certeza absoluta respecto de la posibilidad de hablar de *capitalismo* en una escala mundial a partir de una fecha tan temprana. Los marxistas más ortodoxos han criticado la perspectiva de Frank y Wallerstein por considerarla "circulacionista". Por circulacionismo se refieren a una definición del capitalismo en términos de *intercambio* o del desarrollo de un mercado mundial, a diferencia de una definición formulada en términos de un modo de *producción*. Ernesto Laclau, autor de la crítica central a los primeros ensayos de Frank, advirtió que el comercio a grandes distancias y el desarrollo de los mercados mundiales precedían al capitalismo desde mucho antes y habían sido característicos de los primeros modos de producción (1971). Prefería una definición de capitalismo como modo de producción basada en la existencia del trabajo asalariado libre, conceptualización que abreva en numerosos pasajes de la obra de Marx. Maurice Dobb, al criticar visiones circulacionistas previas, aportó la siguiente y muy influyente definición marxista del capitalismo:

> un sistema en el que la fuerza de trabajo se había "convertido a su vez en mercancía" y era comprada y vendida en el mercado como cualquier otro objeto de cambio. Tuvo su presupuesto histórico en la concentración de la propiedad de los medios de producción en manos de una clase que solo constituía un pequeño sector de la sociedad y en el consiguiente surgimiento de una clase desposeída, que tenía en la venta de su fuerza de trabajo su única fuente de subsistencia. Esta última, por lo tanto, realizaba la actividad productiva, no por compulsión legal sino sobre la base de un contrato de salario (1963: 7).

Esta condición no predominó en gran parte de América Latina durante el grueso de su historia colonial y poscolonial. Si bien caracterizó con precisión más de la realidad latinoamericana hacia mediados del siglo XX, aún había importantes sectores de las diversas economías nacionales que no se basaban en el trabajo asalariado libre (por ejemplo, el campesinado, los pequeños productores de mercancías y sus comerciantes, los latifundios, etcétera). Por ende y conforme a la definición así aplicada, no eran capitalistas. Sin embargo, esos sectores, en el pasado al igual que en el presente, quedaron atrapados en los procesos históricos mundiales asociados a la formación del mundo moderno. ¿Cómo entender esta relación?

Laclau tenía interés en preservar el valor de la crítica de Frank respecto de las nociones de la economía dual tanto del marxismo latinoamericano como de la teoría de la modernización, al tiempo que quería mantener la definición más ortodoxa de capitalismo como modo de producción basado en el trabajo asalariado libre. Lo consiguió al establecer una diferencia entre "sistema económico" y "modo de producción" (1971: 33). Esto le permitió concebir un sistema mundial de intercambio dominado por un modo de producción capitalista (un sistema económico que podría corresponderse con el capitalismo de Frank o el sistema-mundo moderno de Wallerstein) que incorporaba una serie de modos de producción capitalistas y no capitalistas.

Esta conceptualización ejerció una enorme influencia en los marxistas y se convirtió en el principal punto de ataque en contra de Frank y otros circulacionistas (cf. Assadourian *et al.* 1973). Dentro de América Latina, la bibliografía se dirigió principalmente hacia un análisis de la historia colonial y del siglo XIX (por ejemplo, Assadourian *et al.* 1973; Cueva 1973; C.F.S. Cardoso 1975a; 1975b; Quintero Rivera 1973; Palerm 1976a; Sanoja y Vargas 1974), y la presencia de elementos aparentemente no capitalistas en América Latina

en el siglo XX (por ejemplo, Stavenhagen 1978; Montoya 1978; Archetti 1981; Cook 1982; C. D. Scott 1976; Smith 1979; Llambí 1981; Palerm 1976b; 1980; Bartra 1974). La literatura no era homogénea en ningún sentido. Algunos autores intentaron una síntesis con la literatura de la dependencia, aportando un análisis más rico de la diferenciación estructural en formaciones sociales subdesarrolladas. Algunos más elaboraron conceptos de modos de producción no mencionados por Marx que parecían revestir particular relevancia para América Latina y otras regiones subdesarrolladas (por ejemplo, un modo de producción colonial). Otros más se contentaron con limitarse a los modos de producción más o menos "oficiales" y encontraron modos de producción asiáticos o feudales en América Latina. Por ejemplo, si bien Laclau insistió en una acotada definición de capitalismo, aportó una amplia definición de feudalismo que aplicó a la mayor parte de la historia latinoamericana. Sin embargo, antes de abordar estas tendencias y las problemáticas académicas y políticas en las que abrevan, vale la pena volver un poco sobre nuestros pasos a fin de analizar el concepto modo de producción.

CONCEPTOS Y DEFINICIONES

Todo planteamiento sobre los modos de producción y Marx ha de empezar por reconocer que nunca se mostró tan riguroso como las subsiguientes generaciones de marxistas al conceptualizar los modos de producción. Como lo señala C.F.S. Cardoso (1975a), estas palabras tienen al menos tres usos en los textos de Marx: (1) un uso descriptivo, "sin dimensión teórica real", como en la frase "un modo de producción agrícola"; (2) un uso para distinguir una época, diseñado para referirse a modos de producción dominantes durante periodos completos de la historia, y (3) un uso que se refiere a modos de producción secundarios que nunca predominaron en periodos históricos, pero bien pueden caracterizar ciertos aspectos de esos periodos (por ejemplo, el "modo de las pequeñas mercancías")[2]. A través de estos usos puede encontrarse una síntesis de dos de los principios centrales de la tradición marxista: (1) el énfasis en la producción como actividad social básica y determinante, y (2) el énfasis en la especificidad histórica, la noción de que las "leyes del movimiento" en la sociedad se construyen socialmente y, lejos de ser válidas para todo tipo de sociedad, únicamente son relevantes para determinadas épocas. Ningún aspecto es llamativo por sí mismo. Es la unidad de ambos énfasis en un concepto de modo de producción lo que confiere poder al concepto. Las leyes socialmente construidas del movimiento han de entenderse en función del modo de producción que caracteriza a determinada época. Podemos analizar estas leyes porque el concepto de modo de producción dirige nuestra atención a dos tipos de relaciones: (1) las fuerzas de producción (métodos y medios para apropiarse de la naturaleza y transformarla, incluida la tecnología, la organización del trabajo, etcétera), y (2) relaciones de producción (métodos y medios para apropiarse del trabajo y transformarlo). Así, el concepto articula y da tratamiento de unidad a las relaciones humano/naturaleza y humano/humano (véanse Cook 1973; Wolf 1982; Roseberry 1978a; 1983). Cada modo de producción especifica un tipo de sociabilidad particular y una particular relación con la naturaleza que, conjugadas, constituyen la base de determinada estructura de clase. Las relaciones dinámicas entre clases, a su vez, definen las leyes del movimiento de determinada época. No lo hacen, sin embargo, de la manera simple o convencional implicada en este breve bosquejo. La compleja relación entre modo de producción, clases sociales y leyes del movimiento será abordada más detalladamente en la última parte del presente ensayo.

A fin de profundizar en el desarrollo del concepto modo de producción debemos situarlo en oposición a dos usos populares con los que muchos antropólogos estarán familiarizados: (1) materialismo cultural y (2) marxismo estructural. Para los materialistas culturales, el modo de producción recibe una definición extremadamente limitada. En su enunciación más clara de su método, Marvin Harris (1979) divide el mundo en infraestructura, estructura y superestructura. La "infraestructura" se divide en un modo de producción (subsistencia) y un modo de reproducción (demografía, patrones de apareamiento, etcétera). La "estructura" se refiere a la "economía doméstica" (estructura familiar, organización doméstica, etcétera) y la "economía política" (organización política, división del trabajo, estructura de clases o castas, etcétera). Finalmente, la "superestructura" se refiere al arte, la música, los rituales, los deportes, los juegos, etcétera (1979: 52-53). Esta rígida separación de estructuras es la base de una problemática determinista donde la

[2] Banaji (1977) se refiere a dos usos, más o menos correspondientes a los dos primeros mencionados por Cardoso.

infraestructura determina "probabilísticamente" la estructura y la superestructura (*ibíd.*: 55-56; véase el capítulo uno del presente libro).

Nos concentraremos en dos de los muchos aspectos sobre los que diferiría la noción marxista de los modos de producción respecto de la noción de Harris. El primero tiene que ver con la definición misma de modo de producción. El concepto marxista combina mucho de aquello que Harris divide en infraestructura y estructura. Lo que Harris denomina modo de producción únicamente incorporaría una parte de lo que los marxistas denominan fuerzas productivas. En segundo lugar, la actitud hacia las fuerzas productivas es diferente en cierto sentido. Si bien algunos marxistas, sobre todo los influidos por Althusser, tienen poco que decir en relación con las fuerzas productivas y enfatizan el predominio de las relaciones de producción, el propio Marx subrayó que la interacción entre humanos y naturaleza en el proceso de producción *transformaba* a la naturaleza. Toda la noción de la relación humano/naturaleza a la que se refiere el concepto de fuerzas productivas es más activa: en ella los humanos son el sujeto de un proceso mediante el cual transforman a la naturaleza y, de paso, se transforman a sí mismos (Marx y Engels 1970 [1846]: 62-63 *et passim*; Marx 1964a [1844]: 177-193).[3]

La segunda bibliografía que se ha apropiado del concepto modo de producción es el marxismo estructural, es decir, la obra de Althusser y sus discípulos.[4] Los althusserianos no formaron un todo homogéneo en absoluto y difirieron en cuestiones tan decisivas como la definición misma de modo de producción, formación social, clase social, etcétera. Un adecuado tratamiento de lo que con laxa frecuencia se denomina "althusserianismo" habría de diferenciar entre los diversos autores *y* dar seguimiento a sus textos de manera individual a lo largo de sus trayectorias de crítica y autocrítica. No pretendo adentrarme en semejante discusión aquí. Pese a la diversidad, hay un conjunto de supuestos comunes que nos permite enlazar los diferentes enfoques estructuralistas. El primero es que una de las aportaciones centrales de Marx fue la distinción entre un nivel de apariencias fenomenales y una realidad básica subyacente. Si bien es posible preguntarse si esto constituye una "premisa epistemológica central" al marxismo (Wright 1978: 11), sin duda es un aspecto importante del método de Marx (y Hegel). El ejemplo popular es el análisis de la explotación en el capitalismo, el cual empieza por el nivel de las apariencias (la circulación de las mercancías, el intercambio de equivalentes) y lo penetra hasta analizar la extracción del valor del excedente mediante la venta de la *fuerza de trabajo* convertida en mercancía y su uso como *trabajo*. La relación superficial de intercambio de mercancías en valores iguales facilita y oscurece una relación que no es sino de explotación.

Esta distinción entre un nivel de apariencias y una realidad estructural subyacente es importante para entender tres de los conceptos básicos de la tradición althusseriana: modo de producción, articulación y formación social. Las definiciones, una vez más, varían, y en muchos casos sus aplicaciones son contradictorias. El modo de producción puede definirse de manera acotada como un concepto de combinación precisa de fuerzas y relaciones de producción (o procesos de trabajo y relaciones dominantes de apropiación), o más ampliamente como un concepto de combinación de varias estructuras o niveles o instancias (económicas, jurídico-políticas, ideológicas, teóricas) determinadas "en última instancia" por la económica. Ya en estas definiciones se puede colar el término "articulación", pues puede referirse a la precisa combinación de fuerzas y relaciones de producción, o a las conexiones entre los niveles estructurales. Sin embargo, articulación también puede referirse a la conexión de un modo de producción con la formación social, o a las conexiones entre modos de producción dentro de una formación social (véase Foster-Carter 1978: 52-54). La formación social es más comúnmente definida como un concepto del todo social, compuesto por los mismos niveles estructurales que aparecen en definiciones más amplias del modo de producción. No obstante, la definición precisa depende de la noción que se tenga de modo de producción y de articulación. Se usa el mismo lenguaje para abordar tres problemas distintos, en función de la definición que uno emplee de cada término: (1) la relación entre un modelo abstracto (modo de producción) y un caso

---

[3] En este sentido, la ecología cultural de Steward, a pesar de que su interpretación de la economía se limita a algo parecido a las fuerzas productivas, fue mucho más activa y dinámica que el materialismo cultural de Harris. Para Steward, los humanos no estaban determinados por la naturaleza; la determinaban a través del *trabajo* (Steward 1955; 1978; Murphy 1970; 19878; 1981; Silverman 1979; Wolf 1978).

[4] Véanse las obras de Althusser 1969; 1971; 1976, y Althusser y Balibar 1970. El discípulo francés más conocido de Althusser es Poulantzas; su aproximación estructuralista a la clase y la política se encuentra en sus obras de 1973, 1974 y 1975, pero también se recomienda la lectura de la obra publicada en 1978. En cuanto a los enfoques ingleses, véanse Hindess y Hirst 1975; 1977; Taylor 1979. La crítica más punzante es de E. P. Thompson 1978a; pero también hay que leer a sus críticos: Anderson 1980; Hall 1981; Hirst 1979; Johnson 1981; Nield y Seed 1979; cf. Thompson 1981. La mejor historia y crítica del marxismo estructural en antropología en Francia se encuentra en Kahn y Llobera 1981.

concreto (formación social); (2) la distinción entre una base económica (modo de producción) y un todo social que incluye base y superestructura (formación social), y (3) un todo social (formación social) compuesto de varios modos de producción, uno de ellos considerado dominante (Roseberry 1978b). En el segundo uso, el concepto modo de producción recibe su significado más restringido, "económico". En los otros dos usos, el concepto modo de producción puede recibir un significado restringido o más expansivo, ya que la distinción entre modo de producción y formación social se sitúa en otra parte.

En todos estos usos el modo de producción es considerado un concepto abstracto que permite aprehender las estructuras que se encuentran detrás del nivel de las apariencias. En una temprana obra que adopta la primera y la tercera articulaciones de la problemática, Poulantzas expresa la distinción con toda claridad. Después de definir el modo de producción en forma expansiva como una combinación articulada de niveles económico, político, ideológico y teórico, afirma:

> El modo de producción constituye un objeto abstracto-formal que no existe, en sentido estricto, en la realidad […] Solo existe de hecho una *formación social* históricamente determinada, es decir, un todo social, en el sentido más amplio, en un momento de su existencia histórica: la Francia de Luis Bonaparte, la Inglaterra de la Revolución Industrial. Pero una formación social, objeto real-concreto, siempre original porque es singular, presenta una combinación particular, una imbricación específica de varios modos de producción "puros" (como lo demostró Lenin en *The Development of Capitalism in Russia* [*sic*]). Así es como la Alemania de Bismarck se caracteriza por una combinación específica de los modos de producción capitalista, feudal y patriarcal, cuya combinación solo existe en el sentido estricto de la palabra; solo existe una formación social históricamente determinada como objeto singular (1975: 15).

Tal como lo señala Foster-Carter (1978: 54), aquí el término "articulación" se reservó para la relación entre niveles dentro de un modo de producción. La combinación de modos de producción fue descrita como una combinación, una intersección o una dominación. Fue Pierre-Philippe Rey (autor que abordaremos más adelante) quien adaptó el lenguaje de la articulación a la combinación de modos. Pero el punto que quisiera subrayar es la relación enunciada del modo de producción como algo abstracto con la formación social como algo concreto. Esto ha de relacionarse con la distinción entre las apariencias superficiales y la realidad estructural subyacente, de la cual se adquiere conocimiento mediante una forma privilegiada de práctica teórica (Althusser 1971).

Sin embargo, una discusión más profunda sobre el estructuralismo nos obliga a considerar el segundo supuesto: que toda referencia a un sujeto humano activo y constituyente es ejemplo de voluntarismo, historicismo, humanismo, antropologismo u otro oscuro pecado. En tanto esa referencia a un sujeto *es* historicista (en el sentido hegeliano de la historia como espíritu que se desenvuelve) o voluntarista (con énfasis en un sujeto individual o de clase que *elige* o consiente determinado resultado histórico), el rechazo estructuralista "del sujeto" es válido. Sin embargo, tal como lo han señalado numerosos críticos, no hay razón necesaria para hacer referencia a sujetos humanos para adoptar este giro. Al apilar enfoques completamente distintos bajo la etiqueta "historicismo", los estructuralistas se limitaron de diversas formas.

Primero, se situaron en una antinomia esencialmente premarxista entre idealismo y materialismo, historia y estructura, ideología y ciencia. Los propios textos del joven Marx que rechazan por humanistas son aquellos donde las antinomias quedaron hechas añicos. Luego, al vincularlo al primer supuesto de los estructuralistas (la distinción entre apariencias y realidad estructural subyacente), el segundo supuesto los llevó a un racionalismo del que no había escapatoria. El nivel de realidad era, conforme a su definición, estructural más que socialmente determinado. Los seres humanos eran vistos como "portadores" de relaciones estructurales y las estructuras mismas eran concebidas como lógicamente previas a la acción humana. Eran modos de producción abstracto-formales a los que se llegaba mediante la práctica teórica. Por ende, las clases y otros fenómenos sociales eran vistos como efectos estructurales (cf. Poulantzas 1975: 58-70; F. H. Cardoso 1973b). El racionalismo de este esquema se hace evidente cuando intentamos analizar el cambio y la transformación. A pesar de la variedad de enfoques, todos los estructuralistas compartieron esta actitud ante el cambio: las contradicciones fundamentales eran vistas como contradicciones entre estructuras (véase Godelier 1972: 77-82). Hay que tener en mente estos problemas al leer las exégesis estructuralistas sobre los modos de producción y las formaciones sociales, las instancias económicas, políticas e ideológicas, la

autonomía relativa, etcétera. Se trata de elaborados ejercicios teóricos para la producción de las estructuras básicas de donde podían deducirse las clases y otros "efectos".

A medida que América Latina desarrolló su propia literatura sobre los modos de producción adoptó mucho del lenguaje althusseriano, en parte debido a que muchos de sus autores estudiaron en París. La "formación social", por ejemplo, se refirió a un todo social, por lo general un Estado-nación. La "articulación" se refirió mayormente a una combinación de modos de producción capitalista y no capitalista dentro de una formación social. No obstante, a pesar del lenguaje, mucha de la bibliografía se alejaba bastante de sus orígenes althusserianos, en parte debido a que no había sido concebida como un ejercicio académico, sino como un intento por entender la formación política y económica de Perú o México o Venezuela, así como la posición y función del campesinado u otros grupos en los procesos y las luchas políticas. Esto condujo a una cantidad nada despreciable de empirismo, pero también permitió a muchos autores escapar al racionalismo de un autor como Althusser y recuperar el énfasis marxista en la formación y la lucha de clases. En lo peor de la bibliografía el análisis de los modos de producción se convirtió en un fin en sí mismo, un ejercicio de etiquetado. En lo mejor de ella, se convirtió en un medio para otro fin: el análisis de clase. Como ya lo señalamos, la bibliografía latinoamericana sobre los modos de producción atendió dos problemas centrales y relacionados entre sí: (1) la historia colonial y del siglo XIX, y (2) la presencia de sectores aparentemente no capitalistas en el siglo XX. En el capítulo siete del presente libro me abocaré al segundo problema, sobre todo porque se vincula con la bibliografía sobre los campesinados. Por ahora me concentraré en los enfoques y las nociones de historia.

La articulación como proceso histórico

Más allá de todos los debates sobre etiquetas entre teóricos de los modos de producción y del sistema-mundo, el problema histórico al que esos debates aluden es, de hecho, significativo. Si seguimos la definición de capital de Marx en el estricto sentido no de una cosa, sino de una relación social entre el capital y la fuerza de trabajo como mercancía, nos enfrentamos a las más engorrosas dificultades en el análisis de la expansión del capitalismo. Podemos hablar de la inversión de capital en una región no capitalista, pero entonces nuestro lenguaje implicará un concepto de capital como cosa. En tanto relación social, el "capital" existe dentro de un modo de producción capitalista, pero el "capital" no existe, por definición, en un modo de producción donde los presupuestos básicos del capitalismo (es decir, la relación social definida por la separación del trabajo respecto de los medios del trabajo) aún no existen. Tales presupuestos han de crearse mediante un proceso social que implica una interacción entre "capital" (es decir, la relación social de separación del trabajo respecto de los medios del trabajo y todas las instituciones a través de las cuales se expresa esa relación) y "no capital" (es decir, cierto tipo de unión del trabajo con los medios del trabajo y todas las instituciones a través de las cuales se expresa esa unión). El problema histórico es el siguiente: ¿Cómo analizar este proceso sin reducirlo a lo que *podría* llegar a ser (capitalismo) o a aquello que alguna vez fue y ya no es (no capitalismo)?

Para los teóricos del sistema-mundo el problema no es tal. En su visión, el capital no se define como una relación social (o al menos no la misma relación social a la que se refiere la mayoría de los marxistas). Una vez que las regiones no capitalistas han sido incorporadas a la división capitalista del trabajo definida por el mercado mundial, son capitalistas, pues las relaciones de producción que definen al centro definen al sistema (Wallerstein 1974: 127). A pesar de las numerosas trampas que algunos teóricos de los modos de producción han sembrado para sí, su bibliografía es la única que se ha mostrado dispuesta a confrontar el problema *histórico* de manera directa. Esta confrontación con el proceso histórico ha sido la fortaleza más importante de la bibliografía sobre los modos de producción, aun cuando tal fortaleza en ocasiones se mantenga como una promesa pendiente. Las *preguntas* formuladas por los autores dentro de esta tradición son importantes, incluso si las respuestas han sido esquivas.

El problema fue abordado con mayor claridad fuera del contexto latinoamericano y gracias a Pierre-Philippe Rey, quien advirtió tres etapas en la articulación de los modos de producción capitalista y no capitalista cuando el "capital" interviene en formaciones no capitalistas (Rey 1976: 81-109; Bradby 1975; Foster-Carter 1978).

1. En la primera etapa, el modo de producción capitalista y el no capitalista se articulan únicamente a través de la circulación. Las mercancías producidas mediante las relaciones no capitalistas entran a los circuitos de intercambio capitalista, pero la unidad básica de trabajo con medios de trabajo en el modo no capitalista no se ve necesariamente amenazada. La producción y la circulación de mercancías anteceden por mucho al capitalismo, y no son en modo alguno incompatibles con las relaciones no capitalistas de producción. Así, el capitalismo puede reproducirse con la venta y compra de mercancías con sectores no capitalistas, sin romper necesariamente esas relaciones.
2. Para Rey, la segunda etapa llega cuando los requisitos de la acumulación y la reproducción capitalistas ya no pueden satisfacerse en esta forma de articulación. Los capitalistas necesitarán más fuerza de trabajo o nuevos medios de producción, y la antigua unidad de trabajo con medios de trabajo en el modo no capitalista habrá de romperse a fin de aportar una o ambas mercancías nuevamente definidas. Ya que, según Rey, esta separación no puede conseguirse únicamente en la escala económica, la violencia será necesaria. La "articulación" en tanto proceso de reproducción ampliada del capitalismo y de destrucción de las relaciones no capitalistas, constituye en esta etapa un proceso predominantemente político. A pesar de que la unidad previa se ve rota, persisten las antiguas formas mediante las cuales se expresaba. Por ende, el capital se acumula a través de formas no capitalistas que ahora se encuentran (políticamente) dominadas por relaciones capitalistas de producción y reproducción. Rey describe este periodo como aquel en que el capitalismo está "germinando".
3. En la tercera etapa, el capitalismo ya no "necesita" las relaciones no capitalistas y sus relaciones de producción se establecen sin requerir de intervención política. Según Rey, solo Estados Unidos ha llegado a esta etapa.

Rey aplicó este esquema a la historia del África Occidental. Dejando de lado la cuestión de su aplicabilidad a esa región, podemos advertir que su relevancia para América Latina resulta problemática. No hay que perder esto de vista al leer los debates que surgieron en torno a la necesidad de violencia. Sin embargo, independientemente de que pensemos en África o América Latina, se resta énfasis a la naturaleza violenta de la "articulación" en la primera etapa (esencialmente, el periodo histórico que precede al imperialismo). Esa violencia es evidente en el comercio de esclavos y en la colonización de América Latina. Como consecuencia, puede exagerarse el énfasis en la relativa violencia de la segunda etapa (y la tortuosa discusión de dominación política versus económica en todo el proceso).

Mas no abordaré las etapas como tales, la necesidad de violencia ni el predominio de lo político o lo económico. Es más importante ver que Rey ha arrojado luz sobre el problema histórico de manera tal que podemos aproximarnos a un entendimiento de la relevancia de la literatura sobre los modos de producción y sus más importantes escollos. Aunque su lenguaje resulta menos sugestivo que el planteamiento de Ortner sobre el barco capitalista y la orilla no capitalista (1984; véase el capítulo dos de este libro), Rey plantea un conjunto de preguntas que posibilita una consideración más seria y cuidadosa de las problemáticas. Bosqueja tres *posibilidades* históricas derivadas de una concepción general y en cada una de ellas el análisis de los modos de producción ha de adoptar una forma distinta. Al discutir estas posibilidades subrayo que no son concebidas como etapas. En términos generales, la primera posibilidad y la segunda podrían caracterizar a partes de América Latina en el periodo colonial y el periodo inmediato poscolonial; la segunda posibilidad adquiriría mayor importancia en las postrimerías del siglo XIX. La segunda posibilidad y la tercera podrían caracterizar a partes de América Latina a mediados y fines del siglo XX. No obstante, enfatizo que estas posibilidades están simultáneamente presentes en un capitalismo que se desarrolla de manera desigual. Con demasiada frecuencia pensamos en el capitalismo como un todo indiferenciado y en expansión. El "capitalismo" es una totalidad, pero se caracteriza por la *desigualdad* de su desarrollo. Esa desigualdad tiene por consecuencia las distintas posibilidades a las que hago referencia (y que, no obstante, no se encuentran separadas ni escindidas).

En la *primera* posibilidad, el capitalismo no domina los modos no capitalistas de producción, aunque estos pueden "articularse" a través de la circulación de mercancías. La frase "no domina" implica que la unidad del trabajo con medios de trabajo está intacta y las leyes de movimiento del modo no capitalista no se han visto interrumpidas. En esas situaciones se torna extremadamente importante contar con conceptos que nos permitan caracterizar el tipo de unidad y las leyes de movimiento sin reducirlas a los términos o la lógica

del capitalismo (véanse Harbsmeier 1978; Kahn 1981b; Clarke 1981). A pesar de la articulación a través de la circulación, no hay que analizar esas leyes de movimiento en función de la lógica y las necesidades de la producción y la reproducción capitalistas. En esas situaciones, el análisis de los modos de producción ofrece más posibilidades para el entendimiento histórico que el análisis del sistema-mundo, *siempre y cuando* los propios términos en que se discuten los modos de producción puedan liberarse de las categorías capitalistas (resultado de ningún modo garantizado y del cual disponemos de pocos ejemplos airosos).

En la *tercera* posibilidad, la unidad del trabajo con los medios de trabajo se ha roto y las relaciones capitalistas son dominantes. Esta situación puede existir incluso ahí donde se encuentren grupos sociales aparentemente no capitalistas activamente presentes en la formación social (por ejemplo, campesinos, artesanos, etcétera). La simple existencia de un grupo social que no corresponde a las clases capitalistas "puras" no indica la existencia de otro modo de producción a menos que los grupos aparentemente problemáticos existan dentro de relaciones de producción y reproducción que puedan considerarse genuinamente no capitalistas. Es posible que existan como parte del proceso total de reproducción del capital; de hecho, la lógica misma de la reproducción del capital puede crear estas ambiguas posturas de clase (Wright 1978: 61-87). En tal situación (que sin duda es aplicable a muchos de los aspectos de la América Latina contemporánea ya analizados por la bibliografía sobre la articulación, referirse a la articulación de los modos de producción es a la vez demasiado e insuficiente. Es demasiado porque implica una dinámica o ley de movimiento que no existe. Es insuficiente porque sitúa esa dinámica en función de un modo de producción abstractamente concebido y no en la acción concreta de los propios grupos problemáticos (véase el capítulo siete del presente libro, donde se aborda uno de estos grupos problemáticos).[5]

El problema histórico más importante tiene que ver con la posibilidad intermedia, la *segunda*, aquella a la que Rey se refiere como capitalismo que está "germinando". Rey expresa el problema muy bien:

> En el caso de la transición del modo de producción feudal al capitalista, parece obvio que se empieza por estudiar la necesidad [*sic*] de esa evolución con el feudalismo, ya que es ahí donde nace el capitalismo. Por otra parte, en todos los demás ejemplos históricos conocidos de desarrollo capitalista desde el interior de una formación social no capitalista, el capitalismo ha sido importado de otra parte, ya crecido y fuerte. Por ende, se tiene la tentación de analizar la necesidad [*sic*] de su desarrollo únicamente desde el punto de vista de sus propias leyes. No obstante, veremos que no es posible seguir esta visión unilateral y que no puede entenderse la fase de transición excepto en términos de las características internas del modo de producción dominante antes de la irrupción del capital. La formación social debería de asumir su propia forma de transición al capitalismo. La formación social de la transición se encuentra, pues, sometida a una historia doble, donde la contradicción entre dos órdenes de necesidad se manifiesta: por una parte, la historia misma del capitalismo, esencialmente escrita fuera de estas formaciones sociales; por otra, la historia de la transición específica de los modos de producción con ella articulados (1976: 82-83).

Incluso dentro de este fragmento podemos ver dónde se desvía el muy real problema histórico. Nuestras etiquetas, así como las ideas que expresan, prejuzgan la cuestión. Así lo evidencia la referencia al capitalismo "que está germinando". No importa cuánto desee Rey ver la transición concebida en términos de los modos de producción en los que se inserta el capital, no hay duda sobre el resultado final de ese proceso. Es visto como una *transición* al capitalismo. La historia doble tiene un solo final teleológico. Pero si el proceso histórico durante este periodo no puede ser reducido a la situación que existió antes de que el capitalismo entrara en la ecuación o a la situación que podría darse si el capitalismo llegara a ser dominante, entonces nuestras actuales ideas sobre la historia y nuestros actuales conceptos de los modos de producción no sirven a nuestros propósitos.

En un famoso pasaje, Marx describe tres resultados de la conquista: "En todos los casos de conquista hay tres posibilidades. El conquistador somete al conquistado a su modo de producción […], o deja el antiguo modo de producción intacto y se conforma con recibir tributo […] o se da una interacción recíproca mediante la cual surge algo nuevo, una síntesis…" (1973 [1857-1858]: 97; cf. C. F. S. Cardoso 1975a). Tenemos numerosos ejemplos de sometimiento y tributo, y nuestros conceptos e ideas sirven lo suficiente a

---

[5] Esta es una de las áreas en las que difiero de Rey. Al igual que otros marxistas estructurales, Rey concibe los modos de producción en términos puros y abstractos. La presencia de grupos aparentemente anómalos dentro de una formación social (por ejemplo, la nobleza en Inglaterra, el campesinado en Francia) fue tomada como evidencia de la continuidad de modos de producción previos. Esto tiene sentido en función de una lógica estructuralista, pero poco más.

nuestros propósitos en tal análisis. También tenemos ejemplos de síntesis históricas, y nuestros conceptos, hasta ahora, han demostrado no ser adecuados para emprender la tarea. Hasta ahora no nos hemos mostrado capaces de aprehender, *teóricamente*, algo nuevo. En este caso, la referencia a los modos de producción que no se relacionan con este problema o no lo atienden, sin importar cuántos de ellos planteemos o cuán intricadas sean nuestras disquisiciones en torno a su articulación, no puede oscurecer nuestro fracaso (aunque el lenguaje sea ciertamente oscurantista).

Si realmente estamos hablando de algo nuevo y tomamos en serio los supuestos detrás del concepto modo de producción, surgirán nuevos conjuntos de relaciones de clase y obtendremos nuevas leyes de movimiento basadas en las relaciones de clase. Estas leyes de movimiento (y los intereses de las clases novedosamente dominantes) no pueden reducirse a las necesidades del capital o los intereses de la clase capitalista como un todo. Por ende, sí tenemos una historia doble, una transición sin punto final fácilmente definible. Desde luego, no pretendo sugerir que los periodos por venir de la historia no encontrarán los nuevos modos y clases y dinámicas sometidos a presiones más poderosas provenientes de los centros del desarrollo capitalista. De hecho, así como los modos no capitalistas podrían estar sometidos por las leyes de movimiento del capitalismo, igualmente podría suceder con estos modos sintéticos. Pero tal resultado no es inmanente al propio modo sintético.

Por ejemplo, he analizado una situación en los Andes venezolanos durante el siglo XIX donde el capital mercantil se invertía en la producción de café. La inversión de capital se asociaba a la transformación de modalidades de propiedad de la tierra, la creación de un campesinado terrateniente y productor de mercancías, y el surgimiento de una clase mercantil capaz de imponer vínculos de dependencia al campesinado. Surgieron relaciones de clase totalmente nuevas y la dinámica resultante solo podría comprenderse en términos de la imposición de una forma de capital en la región. Los modelos de los modos precapitalistas de producción que trataron al capital como un rasgo externo serían inadecuados. Sin embargo, la región tampoco estuvo sometida a una dinámica capitalista. Los comerciantes no fueron agentes del capital industrial ni de un modo de producción capitalista. Perseguían sus propios intereses, los cuales no podían reducirse a los intereses de los grandes capitalistas y con los que frecuentemente entraban en conflicto. El hecho de que los comerciantes y la economía cafetalera que dominaron fuesen posteriormente desplazados en la era del petróleo en Venezuela no ha de opacar la trayectoria alternativa del siglo XIX (Roseberry 1983).

La cuestión es que estamos tratando con procesos históricos determinados *y* contingentes. Debemos entender la interacción entre los modos no capitalistas y capitalista en la historia latinoamericana a lo largo de cinco siglos en función de aquello que existía antes del contacto, la naturaleza del contacto y la transformación de las relaciones sociales resultantes, las nuevas relaciones y dinámicas que se instituyeron, las contradicción engendradas por esas relaciones y la manera en se resolvieron tales contradicciones y, a su vez, desataron nuevas relaciones y dinámicas contradictorias. Este análisis ha de tomar en cuenta a América Latina como un todo y su posición dentro de un sistema mundial en desarrollo. Al mismo tiempo, sin embargo, ha de aprehender la diversidad regional latinoamericana en ecología, prehistoria, incorporación histórica, etcétera. En resumen, deberemos analizar los procesos regionales de formación de clases. Tales análisis no solo dan cabida a la comprensión antropológica; de hecho, la requieren.

Por ejemplo, si estuviésemos tratando de analizar el impacto de la producción cafetalera en la formación de la clase agraria en la América Latina del siglo XIX, primero tendríamos que lidiar con la producción de café y su consumo como hechos históricos mundiales, analizando las redes de mercadotecnia y distribución internacional en proceso de desarrollo y los cambiantes patrones de consumo a medida que el café pasó de las cafeterías a los hogares. No obstante, también tendríamos que explicar la notable diversidad de los acuerdos de producción y las relaciones de clase derivadas de la producción de este bien perteneciente a la historia mundial, desde las plantaciones intensivas en capital de Brasil, pasando por las haciendas y los pequeños granjeros dependientes (e independientes) de Venezuela, Colombia y Costa Rica, y hasta las grandes extensiones de tierra con jornaleros no residentes en El Salvador y las grandes extensiones de tierra con jornaleros indígenas migrantes en Guatemala. Semejante investigación tendría que prestar acuciosa atención a las marcadamente distintas sociedades a las que se introdujo la producción cafetalera (Roseberry 1986a; véase C.F.S. Cardoso 1975b, donde se encuentra una comparación preliminar de países cafetaleros

centroamericanos en este sentido).[6] Debemos, entonces, analizar diversas expresiones por demás distintas de la "internalización de lo externo" (véase el capítulo cuatro del presente libro).

Gran parte del mejor trabajo antropológico e histórico que ha prestado atención a los procesos regionales de formación de clases ha evitado por completo la bibliografía sobre los modos de producción, incluso en tanto ha contribuido a la resolución de las problemáticas planteadas por esa bibliografía. Parecería entonces que los problemas teóricos asociados con el análisis del modo de producción apuntan hacia soluciones históricas y antropológicas. Sin embargo, no podemos dejar nuestra discusión en ese punto. La "historia" no se presenta a sí misma como llave maestra. Como sugiere Godelier, la historia no explica nada, sino que debe ser explicada (1977: 49). Recordará el lector que este ensayo partió de un problema en la escritura antropológica e histórica que señalaba la necesidad de un discurso teórico. Claramente es necesario cierto tipo de síntesis de la teoría y la historia, pero la mayoría de nuestros modelos populares generan divergencias entre ellas.

Los conflictos más importantes tienen que ver con el problema de la "ley". En diversos momentos del presente ensayo he hecho referencia a las "leyes de movimiento de determinados modos de producción" y ahora es cuando esa frase debe recibir una atención crítica. A lo largo de los textos de Marx encontramos referencias a leyes básicas y fundamentales: de acumulación, de la población, etcétera. Desde luego, Marx no las vio como leyes naturales, aplicables a todas las épocas de la historia. Por el contrario, cada modo de producción tenía sus propias leyes de movimiento. No obstante, Marx advirtió que su quehacer tenía un carácter científico y su referencia a las leyes es crucial para desarrollar una noción, cualquiera, sobre su obra. Para muchos lectores este énfasis, aun cuando las leyes solo se apliquen a determinados modos de producción, plantea el problema de la agencia humana, la elección y la contingencia. Si bien este problema ha sido abordado por varios marxistas occidentales cuyos análisis individuales han sido apilados y etiquetados como hegelianos o "voluntaristas" por parte de autores más ortodoxos (por ejemplo, Lukács 1971 [1922]; Gramsci 1971 [1929-1935]; Korsch 1971 [1923]), la cuestión de la agencia humana ha sido planteada con mayor frecuencia fuera de la tradición marxista como parte de un énfasis en la elección individual. Más recientemente, autores como E. P. Thompson y sus discípulos han abordado la agencia humana y la historia como problemas centrales en la tradición marxista.

Es posible que las lecturas más teóricas de Marx subrayen al Marx "científico", el Marx de las leyes fundamentales de movimiento. Podemos encontrarlas, por ejemplo, en la Segunda y la Tercera Internacional, y en movimientos tan recientes como la formación Kapitallogik en Alemania (véase Harbsmeier 1978) o los althusserianos. Si bien estos últimos rechazarían las versiones más economicistas del cientifismo marxista, continuamente han enfatizado la importancia de la ciencia como opuesto de la ideología. Algunos académicos que rechazan este tipo de cientifismo pero al mismo tiempo buscan evitar los énfasis voluntaristas se refieren a las leyes de movimiento como "tendencias" (véase, por ejemplo, Chinchilla y Dietz 1981). Pero así se evita el problema por completo y no se consigue trascender el enfoque contemplativo (véase Lukács 1971 [1922]) ante procesos sociales comunes al cientifismo y voluntarismo.

La discusión exhaustiva de los problemas filosóficos y políticos asociados a las leyes en los ámbitos de la teoría y la historia requeriría de un libro aparte. A los efectos del presente ensayo, me concentraré en Althusser y Thompson, y analizaré sus lecturas del *Capital*. Para los althusserianos, se trata de la obra científica más desarrollada de Marx y el resto de sus textos habrían de evaluarse a partir de ella. Ven al *Capital* como obra teórica: la teoría del modo de producción capitalista. No lo ven como obra histórica. La formulación clásica y trillada de este punto de vista subraya que el *Capital* de Marx es un análisis del *modo de producción capitalista*, mientras que *Development of Capitalism in Russia*, de Lenin (1964 [1899]) es un análisis de la *formación social capitalista*. Desde luego, esta interpretación debe confrontar la atención prodigada por Marx a la historia y las condiciones del capitalismo en Inglaterra (por ejemplo, en los capítulos 10, 13 a 15 y 27 a 32 del primer volumen del *Capital*). Para los althusserianos, estos materiales tuvieron el simple objetivo de aportar ejemplos

[6] Véase nota a pie 7, capítulo cuatro.

y hacer la obra más accesible a los lectores. Así pues, no advierten una relación orgánica entre la teoría y las largas disquisiciones históricas.

Thompson también negó la existencia de una relación orgánica entre teoría e historia en el *Capital*, pero prefirió las partes históricas del libro. Para Thompson, el "obsesivo" encuentro (1978a: 59) con la economía política lo condujo a una trampa. Por más que socavara y trascendiera los supuestos y las categorías de la economía política clásica, en su preocupación por las leyes de movimiento en el capitalismo cayó en la misma "estructura estática y antihistórica" (*ibíd.*: 61) que criticaba. Según Thompson, esto se hace más evidente en *Grundrisse* (1973 [1857-1858]). La adición de material histórico en el *Capital* marcó la liberación de la trampa, el inicio de un paso allende la economía política (Thompson 1978a: 55-56). Sin embargo, el *Capital* siguió siendo una "inconsistencia monumental" (*ibíd.*: 65).

Puede ser. Sin embargo, me parece que tanto Althusser como Thompson separaron lo que en el *Capital* aparece como una unidad indisoluble y causaron una profunda lectura equivocada de Marx. Si observamos un conjunto de capítulos históricos, notaremos que están situados en un lugar particularmente importante de la obra de Marx. El autor acaba de establecer su análisis del valor y el valor del excedente, la base para entender la explotación capitalista. En su primera expresión teórica, el valor del excedente aparece como valor absoluto del excedente. De esta manera, se toma como dado el número de horas necesarias para reproducir el valor de la fuerza de trabajo. El trabajo excedente y, por extensión, el valor del excedente, solo puede ampliarse mediante la prolongación de la jornada laboral. Entonces Marx se adentra en un largo capítulo histórico (capítulo 10), dedicado a la lucha por la duración de la jornada laboral en Inglaterra. En las primeras etapas del desarrollo capitalista se aprobaron leyes para prolongar la jornada laboral, requerir de aprendices y trabajadores semiindependientes o antes independientes para que trabajaran jornadas y semanas completas para los nuevos maestros. Sin embargo, con la transformación industrial de fines del siglo XVIII y principios del XIX, la legislación empezó a cambiar en dirección contraria, se acortó la jornada laboral, se restringió el trabajo de las mujeres y los niños, etcétera. Esta aparente victoria de la clase trabajadora significó la confrontación del capitalista con la reducción del valor absoluto del excedente. Ante este desarrollo de los hechos, Marx introduce el concepto de valor relativo del excedente. Así, ya no supone el número de horas necesarias para reproducir el valor de la fuerza de trabajo como algo dado. Por el contrario, el componente de trabajo necesario podría reducirse ya sea al reducir el valor de la fuerza de trabajo o al incrementar la productividad del trabajo. Después Marx se adentra en otra serie de capítulos históricos (13 a 15), donde describe los procesos mediante los cuales el capital transformó el proceso del trabajo y al trabajador, incrementando la productividad y extrayendo del trabajador masas de valor excedente aún mayores.

Revisemos estos capítulos en términos de las leyes de movimiento del capitalismo. Debe quedar claro que estas leyes no son vistas en función de la lógica abstracta del capital o cualquier otra formulación ahistórica. Por el contrario, se activan a través de una lucha entre dos clases fundamentales. La clase trabajadora luchó por reducir la jornada laboral, obtuvo triunfos en esa lucha, pero al mismo tiempo se vio confrontada con otra iniciativa del capital: la transformación del trabajo. No quiero implicar que el paso del valor absoluto al relativo del excedente haya sido representado en un tiempo histórico. Es, más bien, un movimiento teórico. Históricamente, los dos tipos de valor del excedente estuvieron presentes al mismo tiempo. Por ejemplo, el aparente triunfo de los trabajadores en la reducción de la jornada laboral se dio en el contexto de la Revolución Industrial, o el crecimiento del valor relativo del excedente con la transformación del trabajo. Tampoco pretendo implicar que una lucha entre clases sea el único medio para entender el desplazamiento hacia el valor relativo del excedente. Marx mostró con toda claridad que el impulso hacia el valor relativo del excedente había surgido por la competencia entre los capitales. Sin embargo, también señaló que la acción de los seres humanos es decisiva para las leyes de movimiento del capitalismo. El resultado de esa acción no fue el imaginado por la clase trabajadora. De hecho, fueron aún más proletarizados en el proceso. No hay, pues, indicio alguno de voluntarismo en el enfoque de Marx, ninguna sugerencia de que los trabajadores estuvieran eligiendo los resultados históricos. Sus acciones, no obstante, así como la acción opuesta del capital, constituyen los medios con los que se construye la historia. Es a través de la lucha como podemos escribir sobre estructura, a través de la lucha como podemos imaginar las leyes de movimiento.

Volvamos, entonces, al problema de la teoría y la historia. Los apartados históricos del *Capital* solo tienen sentido porque están ubicado dentro de un análisis teórico que ha bosquejado las relaciones básicas del capitalismo: la división entre capital y trabajo, la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía, la teoría

laboral del valor. Con base en estas relaciones se aduce cierto imperativo para el capitalista: la constante expansión del valor del excedente. Estas relaciones y ese imperativo se analizan mediante un proceso de abstracción. Pero en ningún sentido es posible realizar abstractamente el imperativo. Únicamente puede realizarse a través de las relaciones básicas que ahora adoptan formas concretas y libran batallas históricas. Las relaciones mismas se transforman a través de esas batallas.[7]

Este es el tipo de discernimiento que debemos de llevar al análisis de los modos de producción y los procesos regionales de formación de clase en América Latina. Si efectivamente "algo nuevo, una síntesis" surgió en algunos periodos y en algunas regiones de América Latina, nuestros análisis han de ser lo suficientemente sofisticados en el sentido teórico para delinear las relaciones básicas que caracterizaron tales regiones y periodos. Para ese estudio es esencial contar con un concepto de modo de producción. Sin embargo, debe verse como un punto de partida para los análisis de formación y lucha de clase. Es decir, debemos evitar el racionalismo de Althusser que toma la separación entre teoría e historia como cuestión de honor y debemos evitar el empirismo y el formalismo de mucha de la bibliografía latinoamericana. En ambos casos, el análisis de los modos de producción se convierte en un fin en sí mismo. En el primero, se adopta una actitud condescendiente hacia los sujetos humanos de la historia; en el segundo, simplemente se colocan etiquetas sobre la historia. Entonces las etiquetas implican ciertas relaciones no problemáticas y ciertas leyes de movimiento; el agrupamiento de etiquetas en alguna forma de articulación se transforma en una manera de clasificar la heterogeneidad estructural y llamarla contradicción. Por el contrario, el enfoque al que convoco emplea el concepto de modo de producción como herramienta teórica al perfilar ciertas relaciones de clase. Sin embargo, el foco central del estudio es la formación de las propias clases, sus relaciones con otras clases en el tiempo y el espacio, sus formas de organización y sus luchas por el precio del maíz o el café, por las tierras, por el Estado. La perspectiva del modo de producción alcanza sus límites en este tipo de estudio. Es imposible trascender los límites dentro del propio análisis del modo de producción, a menos que se reconozca que los sujetos de la historia, los formuladores de las leyes de movimiento, no son los conceptos ni quienes los conceptualizan.

[7] Quienes deseen consultar lecturas relacionadas con este apartado del *Capital* pueden ver la crítica de Williams a R. Johnson, publicada en 1979, y la obra de Johnson de 1982.

CAPÍTULO SIETE

CUESTIONES AGRARIAS Y EL ECONOMISMO FUNCIONALISTA EN AMÉRICA LATINA

Nuestra discusión de los modos de producción empezó con una breve exposición sobre el trabajo antropológico entre los campesinados latinoamericanos y después abordó diversas aproximaciones a la historia. Vuelvo a los campesinados del siglo XX sin pretender estudiar las diversas aproximaciones a los campesinos dentro de la bibliografía sobre los modos de producción. Tan solo en lo que respecta a las categorías básicas la gama de opiniones es amplia, desde quienes ven a los campesinos como parte de un modo de producción no capitalista (denominado "campesino", "de mercancía simple" o "tributario"), pasando por quienes tratan de entender la producción y el intercambio campesinos en función de la dinámica de un modo de producción capitalista, hasta quienes abandonan los posicionamientos más abstractos de la bibliografía sobre los modos de producción y se concentran en "formas" discretas de producción.[1]

Hay un desacuerdo más serio en cuanto a las posiciones, papeles y destinos de los campesinados dentro de la dinámica del capitalismo latinoamericano contemporáneo que atraviesa a las distintas divergencias entre los autores en relación con las etiquetas. Un grupo de autores proyecta la posible o real desaparición de los campesinos dentro de la sociedad capitalista; otro enfatiza la persistencia de los campesinos en posiciones profundamente desventajosas dentro de los circuitos de acumulación de capital y por parte del Estado. El debate más sofisticado ha tenido lugar en México e incluye a autores como Roger Bartra (que sitúa su atención analítica y su fe política en un proletariado) y Arturo Warman (que subraya la persistencia y la creatividad política de los campesinos).[2]

Hasta cierto punto, la literatura repite y recurre a los temas expuestos en la literatura rusa de los albores del siglo XX. De particular interés han sido los textos de marxistas rusos, especialmente *Development of Capitalism in Russia* (1964 [1899]) y otras obras posteriores de V. I. Lenin, y de los populistas ("narodniks") y neopopulistas, especialmente A. V. Chayanov (1966 [1925]), que aportó una crítica profunda, aunque frecuentemente oblicua en su planteamiento, de las nociones marxistas.

No es difícil ubicar las razones de la popularidad de esta bibliografía. Rusia era un país fundamentalmente agrícola en las primeras etapas de una transformación capitalista que se hizo más evidente en los sectores industriales de las zonas urbanas. Los marxistas y populistas estaban preocupados por el papel y el destino de los recientemente emancipados campesinos en el desarrollo capitalista de Rusia, y estaban preocupados en particular por su posición dentro de los movimientos revolucionarios. Los populistas del siglo XIX querían preservar a la comuna campesina de la intrusión capitalista desde el exterior y veían en la comuna la célula de una futura sociedad comunista (cf. Shanin 1983). Lenin, cuya obra *Development of Capitalism in Russia* había sido escrita a modo de crítica a las ideas populistas (apoyadas por Marx hacia el final de su vida), sostenía que el capitalismo ya se encontraba atrincherado en el campo, que las comunidades campesinas estaban divididas en estratos ricos, medios y pobres, y que esa diferenciación era parte de un proceso en curso de formación de clases a medida que el campesinado se bifurcaba en una pequeña burguesía y un numeroso proletariado. Chayanov, en escritos que datan de algunos años más tarde, no entró a tal debate. No obstante, su escuela "neopopulista" surgió en virtud de que los campesinos rusos no consiguieron decantarse en clases como era de esperarse, sobre todo después de las reformas de Stolypin en 1905, y del

---

[1] Véase Deere 1986, donde se encuentra un excelente estudio crítico de la literatura.

[2] Véase Hewitt de Alcántara 1984, donde se encuentra un estudio de la literatura en México y las muchas variaciones sobre posturas básicas.

hecho de que los campesinos en la revolución actuaron como campesinos y no como proletarios rurales. Dadas las circunstancias, la teoría leninista no podía ser directamente confrontada, pero Chayanov desarrolló un enfoque que se concentró en las características organizativas y los ciclos internos de las unidades domésticas campesinas. Entendió la diferenciación entre unidades domésticas no como un proceso social conducente a la formación de clases, sino como un proceso demográfico mediante el cual las tierras de los campesinos aumentaron a medida que aumentó el número de dependientes para disminuir después. Chayanov afirmaba que su trabajo complementaba la teoría marxista al desarrollar una economía no capitalista. Más allá de que la complementara o no, dependía más de los supuestos marginalistas de lo que su autor jamás reconocería (resúmenes y críticas en Shanin 1972; Harrison 1975; 1977; 1979; Durrenberger, ed. 1984; Lehman 1982; Donham 1981). Además, las diferentes interpretaciones del proceso de diferenciación (social o demográfica) implicaban nociones profundamente distintas de las posiciones, papeles y destinos de los campesinos en el desarrollo ruso.

No pocas veces se han subrayado las similitudes formales entre Rusia a fines del siglo XIX y algunas sociedades del Tercer Mundo de mediados a fines del siglo XX (Shanin 1972), pero también las diferencias (Shanin 1979). De manera más importante, nuestras nociones de los campesinos dentro de las sociedades capitalistas latinoamericanas contemporáneas aún se enmarcan en prácticamente los mismos términos empleados en la Rusia de fines del siglo XIX y principios del XX. Basta con adentrarse en los debates en torno a la diferenciación en México y otros países para convencerse de la relevancia contemporánea de la bibliografía. El hecho de que hay importantes cuestiones en juego queda claro a partir de las frecuentes tergiversaciones y caricaturas, tanto de la bibliografía rusa como de las aportaciones recientes. Por ejemplo, con frecuencia se afirma que Lenin vio la diferenciación y la desaparición como algo inevitable, prácticamente automático, cayendo así en cierto determinismo que hace a los campesinos desaparecer en forma mecánica y negándoles todo tipo de agencia. Por ende, el análisis parece acoplarse con la típica desestimación marxista de los campesinos como parte de una celebración unívoca del proletariado. Este punto encierra cierto grado de verdad, sobre todo en la bibliografía posterior, pero hay que recordar que Lenin enmarcó su análisis como argumento en contra de las políticas del Estado diseñadas para bloquear la diferenciación; poco en su análisis sugiere inevitabilidad.

Por otra parte, Chayanov y sus discípulos son descartados por populistas y románticos que, en su celebración de un campesinado en proceso de desaparición, sirvieron a objetivos reaccionarios. Este punto también encierra cierto grado de verdad: las políticas agraristas que hacen caso omiso de la proletarización pueden congelar a los agriculturistas en las tierras en un estatus semicampesino y semiproletario que garantiza la continuidad de la pobreza. Sin embargo, la verdad difícilmente carece de complicaciones. El hecho de que una valoración populista del campesinado no necesita ser romántica ni reaccionaria debería de ser claro a partir de una concienzuda lectura del análisis de Arturo Warman sobre el campesinado de Morelos en el contexto del capitalismo y la formación del Estado mexicano (1981). Un intento por prestar atención a las actividades de los campesinos a medida que se esfuerzan por mantener sus tierras y medios de vida ante presiones tan poderosas no es necesariamente, aunque en versiones extremas sin duda lo es, una negación de esas presiones y una romántica búsqueda de autenticidad. Del mismo modo, un intento marxista por analizar la dinámica del desarrollo capitalista que vulnera al campesinado y lo somete a poderosas presiones tendientes a la proletarización no es necesariamente, aunque en versiones extremas sin duda lo es, un intento por imponer mecánicamente las leyes deterministas a sujetos antropológicos supuestamente pasivos. En palabras de Marx en relación con el campesinado ruso: "Lo que amenaza la vida de la comuna rusa no es una inevitabilidad histórica ni una teoría, sino la opresión del Estado y la explotación de intrusos capitalistas a quienes el Estado ha hecho poderosos a costa de los campesinos" (en: Shanin 1983: 104-105). No hay que culpar al mensajero de las malas noticias.

Podemos valorar la bibliografía y su importancia para los antropólogos a medida que evitamos un estudio o revisión general para concentrarnos en una aportación reciente. Después podemos analizar qué tiene que decir esa obra a los antropólogos y qué podrían responder algunos de ellos. Paso, pues, al trabajo del economista político Alain de Janvry. En sus propios ensayos y en los que escribió con algunos de sus antiguos estudiantes (véanse De Janvry y Garramon 1977; Deere y de Janvry 1979; 1981), ha desarrollado un modelo que encuentra firme acomodo dentro de una aproximación leninista a los campesinos ligeramente modificada. Ese modelo es abordado con mayor detenimiento en su libro *The Agrarian Question and Reformism*

in Latin America (1981). El presente ensayo no pretende evaluar todos los aspectos del análisis del autor; se concentra, más bien, en su modelo básico de acumulación articulada *versus* desarticulada y evalúa su noción de los campesinos dentro de un modo de acumulación caracterizado por el "dualismo funcional". Desarrollaré una evaluación crítica tras presentar brevemente el modelo.

El modelo de De Janvry[3] empieza con la distinción básica entre acumulación articulada y desarticulada (cf. Amin 1976). La acumulación articulada (De Janvry 1981: 26-23), característica de las economías "centrales", depende de una economía que puede dividirse conforme a las líneas clásicas de la distinción de Marx entre un sector de bienes de capital (departamento I) y un sector de bienes de consumo (departamento II). La articulación sectorial sencillamente se refiere al hecho de que ambos sectores suministran los bienes necesarios para satisfacer la demanda presentada por cada uno de ellos. El sector de los bienes de capital suministra las máquinas y materias primas necesarias para fomentar la producción tanto en el sector de bienes de capital como en el sector de bienes de consumo. El sector de los bienes de consumo produce los bienes salariales y suntuarios (De Janvry enfatiza los bienes salariales) para los trabajadores tanto en el sector de los bienes de capital como en el sector de los bienes de consumo. Marx planteó la distinción básica a fin de demostrar que todo el valor producido en un ciclo de producción *podía* recuperarse mediante el intercambio y que, dado el conjunto adecuado de circunstancias, el capitalismo podía reproducirse a sí mismo de manera sencilla o expandida sin crisis y sin recurrir a salidas externas (Marx 1967a [1888]. Desde luego, ya que el capitalismo no es algo planificado, es difícil coincidir con el conjunto adecuado de circunstancias, y las crisis de diversos grados de gravedad son endémicas al capitalismo. El modelo de Marx pretendía criticar las teorías socialistas más simplistas de la crisis en el siglo XIX al enfatizar la sobreproducción y el subconsumo estructuralmente dictados.

De Janvry profundiza en parte de la literatura sobre la crisis, la contradicción y la acumulación en las economías centrales, pero esa discusión no es decisiva para nuestra consideración actual. Dos de las conclusiones de este autor revisten mayor relevancia para las líneas siguientes (1981: 31). (1) En la acumulación articulada, el trabajo constituye tanto una "ganancia" como una "pérdida" para el capital. Es decir, hay que reducir los costos de la mano de obra tanto como sea posible a fin de aumentar o mantener las ganancias. Por otra parte, el trabajo es tanto un mercado como un costo de producción, y los trabajadores han de recibir una paga lo suficientemente buena que les permita comprar los productos del sector de los bienes de consumo. (2) El impulso de reducir los costos de la mano de obra y aumentar la capacidad del mercado laboral implica la proletarización completa de la fuerza de trabajo, es decir, "hay una rápida tendencia hacia la *unimodalidad* y a fin de cuentas solo dos clases" (*ibíd.*).

Por otra parte, la acumulación desarticulada (*ibíd.*: 32-40) en las economías "periféricas" no puede caracterizarse en términos de una relación entre el sector de los bienes de capital y el sector de los bienes de consumo. De Janvry ve dos tipos de economía desarticulada: una donde un enclave moderno produce bienes agrícolas, minerales o industriales para la exportación, y otra donde el enclave exportador se combina con un sector industrial creado por las políticas de sustitución de importaciones. El sector industrial, sin embargo, se dedicará a los bienes suntuarios. Así, el mercado para el sector "moderno" estará en el exterior (exportaciones del enclave) y entre la "burguesía local" y las "élites terratenientes" (industrialización para la sustitución de importaciones). Cabe notar que en ninguno de los casos los trabajadores constituyen un mercado para la producción del sector "moderno". Esto representa la base de uno de los aspectos básicos que distinguen a De Janvry. En las economías articuladas el trabajo es a la vez una ganancia y una pérdida para el capital, pero únicamente una pérdida (es decir, un costo) en las economías periféricas (*ibíd.*: 34). Por ende, no hay una presión compensatoria contra un modelo de acumulación que reduce los salarios reales al mínimo posible. Además, en consecuencia, no hay tendencia a la proletarización plena. Por el contrario, se mantiene un sector "tradicional" a fin de desahogar la parte de las necesidades de consumo de los trabajadores que no se

[3] Este resumen solo menciona algunos aspectos de un libro que pretende abordar una serie de problemáticas teóricas y políticas en cuanto a la estructura agraria, la pobreza y la producción de alimentos en América Latina. El libro tiene un alcance que rebasa la cuestión que motiva el presente ensayo y su contenido ofrece una riqueza superior a lo que podría sugerir una síntesis y crítica de un modelo.

satisfacen en el sector "moderno". En este punto de Janvry introduce el concepto de "dualismo funcional". Vale la pena citar por completo su aproximación inicial.

> De los dos motivos para la proletarización del trabajo que se da en las economías articuladas, el primero (la reducción de los costos de la mano de obra), mas no el segundo (crear un mercado doméstico a partir del alza del salario), se aplica a las economías desarticuladas. En consecuencia, los costos de la mano de obra pueden reducirse aún más mediante la perpetuación de una economía de subsistencia que asume parcialmente el costo de mantener y reproducir a la fuerza de trabajo. Así, el *dualismo funcional* entre el sector moderno y el sector tradicional posibilita mantener el salario por debajo del costo de mantener y reproducir a la fuerza de trabajo, costo que determinará el salario mínimo en una fuerza de trabajo plenamente proletarizada. Aquí, el salario no es más que un complemento entre las necesidades de subsistencia del trabajador y su familia y la producción neta en el sector tradicional. Desde el punto de vista del empleador, el trabajo es "libre" y está plenamente proletarizado; el trabajo es un costo variable que se paga en efectivo. Pero desde el punto de vista de la fuerza de trabajo, este únicamente está *semiproletarizado*, ya que parte de las necesidades de subsistencia del trabajador se derivan de la producción para el consumo doméstico. El dualismo funcional ofrece, pues, la posibilidad estructural de satisfacer la necesidad de mano de obra barata derivada de las leyes de acumulación bajo la desarticulación social (*ibíd.*: 36, 37).

Esta primera aproximación implica que los trabajadores en el sector moderno tienen vínculos directos con el sector tradicional, donde satisfacen una porción de su propia subsistencia. Una segunda aproximación toma en cuenta, de manera implícita, diferencias entre los ámbitos urbano/rural y proletario/semiproletario o proletario/campesino que no aparecen en la primera enunciación del dualismo funcional. En la segunda aproximación, De Janvry considera el problema de ofrecer alimentos baratos a un proletariado cuyos salarios reales han sido disminuidos al mínimo posible. Este proletariado, especialmente en las zonas urbanas, tal vez no resuelva su propia subsistencia, pero debe encontrar alimentos baratos en el mercado. De Janvry considera tres mecanismos que pueden proporcionar alimentos baratos: (1) la contención de los precios, encomendando la producción de alimentos para venta a los sectores tradicionales, por ejemplo, los campesinos; (2) la importación, y (3) el desarrollo capitalista del campo. La tercera opción, sin embargo, dados los precios bajos, solo puede mantenerse con mano de obra barata. Es aquí donde predomina el trabajo semiproletario. El jornalero que trabaja por un salario y participa en la agricultura de subsistencia ahora se encuentra en el campo más que en la economía desarticulada como un todo (*ibíd.*: 39).

Así, con esta distinción básica, De Janvry ha creado la posibilidad de un análisis que trasciende las simples oposiciones entre Chayanov y Lenin. Siguiendo a este último (y a los enfoques marxistas en general), se aproxima a los campesinos a partir de la posición que ocupan dentro de un proceso de acumulación de capital. A diferencia de los teóricos que esperan una réplica de la experiencia inglesa descrita por Marx en el Tercer Mundo, De Janvry ve una proletarización incompleta, la creación de una clase de productores que no es del todo campesina ni del todo proletaria: el semiproletariado. La creación de esta clase es resultado de la lógica del dualismo funcional, cuyo surgimiento en América Latina es situado por De Janvry en la segunda y tercera décadas del siglo XX, aunque las fechas exactas varían de un país a otro. El parteaguas es la abolición de las formas coercitivas de control del trabajo en las haciendas y plantaciones, la expulsión de los campesinados internos y la creación de campesinos propietarios de pequeñas extensiones de tierras y granjas capitalistas. Estas dependen del trabajo de los proletarios rurales y los "semiproletarios libres" (minifundistas) incapaces de resolver su propia subsistencia que también trabajan en las granjas capitalistas (*ibíd.*: 81-85).

Aunque el modelo de De Janvry parece afianzar un punto medio entre el enfoque leninista y el enfoque populista en relación con el campesinado al posicionar un tipo especial de capitalismo periférico ("acumulación desarticulada"), su análisis va más allá. Siguiendo a Amin hasta ese punto, posteriormente niega que la estructura económica y de clase que ha perfilado pueda considerarse estable. Su conclusión lo sitúa plenamente dentro de una perspectiva leninista modificada:

> El crecimiento del sector moderno no genera una tendencia a eliminar a los campesinos en respuesta a la necesidad de crear mercados. No obstante, en el largo plazo, los campesinos son desplazados del acceso a la tierra por la agricultura capitalista y son cada vez más proletarizados: *con el tiempo la unimodalidad se cuela* por la puerta trasera, causando estratosféricos costos sociales. El dualismo funcional es así únicamente una etapa del desarrollo del capitalismo en la periferia; está siendo destruido con el tiempo al ser utilizado en el presente. No

> cuenta con leyes estables de reproducción propias como lo señalan Amin y Bartra. Por ende, el capitalismo periférico no es un modo distinto de producción con sus propias leyes de movimiento, sino tan solo una etapa históricamente específica en el desarrollo del capitalismo en la periferia. Es en ese periodo ampliado de acumulación productiva, durante el que se extrae un excedente del sector tradicional por medio de los mercados laborales y de los salarios-alimentos y donde el sector tradicional paulatinamente se descompone al tiempo que sustenta la rápida acumulación en el sector moderno, que podemos etiquetar apropiadamente el desarrollo del subdesarrollo (*ibíd.*: 37, las cursivas son mías; cf. Deere y De Janvry 1979).

Esta dramáticamente pesimista conclusión sobre el futuro del campesinado adquiere apoyo a medida que De Janvry elabora su modelo. Depende de una caracterización de los campesinos no como "modo de producción" ni "categoría económica especial", sino como "una clase o fracción de una clase dentro de distintos modos de producción: una clase que es esencial en modos como el feudalismo y transitoria en otros (de ahí solo una fracción de una clase), como el capitalismo" (1981: 106). A continuación el autor analiza la suerte de esta clase transitoria dentro de la lógica del dualismo funcional. Dada la necesidad de alimentos baratos para mantener al sector "moderno", los campesinos pueden atenderla de dos formas: como productores de mercancías dentro del sector tradicional y como semiproletarios dentro del sector agrícola moderno. Si bien De Janvry reconoce ambas funciones concretadas a lo largo de la historia, argumenta que los campesinos son crecientemente sustraídos del estatus de productores de mercancías y cada vez más reducidos al estatus de semiproletarios (*ibíd.*: 39, *et passim*). Esta aseveración le permite explicar una de las evidencias frecuentemente citadas por los populistas agrarios: el creciente número, a pesar de las presiones, de campesinos en muchos países latinoamericanos. Para De Janvry, tal crecimiento no ha de ser confundido con resiliencia. En realidad, significa el crecimiento de una clase minifundista como parte de la lógica de la acumulación de capital:

> En consecuencia, lo que evidencian los datos censales es un proceso mediante el cual el campesinado crece en tamaño, pero al mismo tiempo pierde su estatus de productor de mercancías. Se ve desplazado por la fuerza a parcelas cada vez más diminutas y erosionadas, donde por necesidad es cada vez más semiproletarizado. Además, la falta de oportunidades laborales bloquea la migración suficiente y perpetúa la miseria rural. Por ende, mientras el número de campesinos aumenta, las relaciones sociales que caracterizan a estos campesinos son cada vez más las propias de una reserva laboral con oportunidades de empleo errático y mal pagado (*ibíd.*: 121, 122).

Algún día el campesinado, disminuido aun cuando crece, desaparecerá en parte y en algunos sectores a través de la diferenciación (*ibíd.*: 106-118; Deere y De Janvry 1979) y en parte debido a las repercusiones de las contradicciones del dualismo funcional en el segmento más empobrecido del campesinado: aumento de la pobreza y la degradación ecológica que acabarán por arrojar al campesino a alguna zona urbana, tal vez con la continuidad del dualismo funcional en el sector "informal" (De Janvry: 39, 40, 85-93).

Deseo expresar algunas críticas al modelo de De Janvry, luego entonces primero es necesario reconocer la magnitud de sus logros. A partir de un enfoque riguroso y consistente, explica la mayoría de los hechos a los que aluden los populistas agrarios al ofrecer una interpretación distinta. Ha respaldado algunas posturas marxistas clásicas con un apoyo que no depende de prodigar atención servil a textos sagrados; por el contrario, enfatiza un análisis de la dinámica de la acumulación de capital en el siglo XX. Así, el modelo refleja un aspecto de las poderosas fuerzas que socaban el sustento de los campesinos en la América Latina de hoy. Su noción del semiproletariado ofrece una alternativa a las interminables discusiones antropológicas sobre el

papel del campesino, el proletario y otros conjuntos de funciones.[4] Sin embargo, hay problemas, y ahora procederé a considerarlos.

El primero de ellos tiene que ver con la distinción entre acumulación articulada y acumulación desarticulada. Cierto contraste entre la economía central y la economía periférica (o entre la economía central, la semiperiférica y la periférica) es un importante primer paso hacia el entendimiento de la dinámica del desarrollo desigual. Sin embargo, hasta ahora la mayoría de los intentos por formalizar la distinción mediante la creación de distintos modelos de acumulación para el centro y la periferia o la postulación de relaciones y procesos hipotéticos no ha sido satisfactoria. Reconociendo ese fracaso, Fernando Henrique Cardoso (1977a) lo compara con los fracasos de la ciencia positivista en general que encierra procesos humanos indeterminados en estructuras determinadas y rígidas. Para Cardoso, una de las implicaciones negativas de ese formalismo es la negación de movimiento hacia la denominada periferia. De Janvry también critica esos modelos de dependencia que todo lo consideran impuesto desde afuera. No obstante, algunos aspectos del formalismo de De Janvry sufren las consecuencias a las que alude Cardoso.

Por una parte, supone demasiada "articulación" en el centro y excluye un sentido de contradicción. Es verdad que De Janvry habla de "desproporcionalidad sectorial" entre los dos sectores. Y también es verdad que señala contradicciones en las economías "articuladas" (las clásicas de la "tendencia de la tasa de ganancia a caer o del excedente financiero a aumentar"; De Janvry 1981: 31). La resolución de estas contradicciones apunta a ajustes individuales, intervención del Estado y la necesidad de relaciones "externas". Asimismo, destaca que ninguna economía llega jamás a estar "perfectamente articulada" (*ibíd.*: 44). Sin embargo, la distinción misma entre articulación y desarticulación crea una imagen falsa de la economía y la política en el centro. Marx postuló la distinción entre el departamento de los bienes de capital y el departamento de los bienes de consumo para mostrar cómo el capitalismo podía reproducirse de un ciclo de producción a otro, y que la noción estructural subconsumista de la crisis capitalista no tenía una base *necesaria*. La división en departamentos no fue diseñada para caracterizar o limitarse a una sola "economía", y uno sospecha que Marx se horrorizaría ante tal formalización. Además, la resolución "externa" de la contradicción en el centro rompe la supuesta articulación interna de los sectores y relega la producción a lugares donde la mano de obra es barata. A su vez, esto rompe la unidad del trabajo como pérdida y como ganancia en el centro, creando una población trabajadora cada vez más superflua y desempleada, constantemente implicada en el "reentrenamiento" y planteando la cuestión del aspecto relativo a la "plena proletarización" dentro del modelo, así como su consecuente énfasis en la unimodalidad de la estructura de clases.[5]

El modelo de la acumulación desarticulada es igualmente fallido. Dejaré de lado, por ahora, el uso de ideas y etiquetas como "tradicional" y "moderno". Es sumamente interesante que la producción salario-bienes quede excluida del sector moderno en las economías desarticuladas desde el nivel de la definición y que los bienes suntuarios no sean mencionados en la caracterización que De Janvry plantea del sector de los bienes de consumo en las economías articuladas. Sin embargo, si consideramos la industrialización mediante la sustitución de importaciones tal como se ha desarrollado en América Latina, está claro que algunos productos han sido destinados a una "burguesía local" y a las "élites terratenientes", mientras que otros pueden comprenderse más adecuadamente como "bienes salariales", por ejemplo, en el procesamiento de alimentos, los textiles y otros similares. Esto no equivale a negar que la sustitución de importaciones esté plagada de contradicciones, muchas de ellas, como los problemas que entraña una balanza de pagos exacerbada, abordadas por De Janvry (véase también el capítulo cuatro de este libro). No obstante, la exclusión de la producción salario-bienes no necesariamente constituye una de esas contradicciones y el postulado de De Janvry respecto de tal exclusión es algo curioso. También es la base de uno de sus argumentos nodales en cuanto a la creación del dualismo funcional. La producción salario-bienes habría de relegarse al sector tradicional o a un sector capitalista que en todo caso dependiera de un semiproletariado vinculado a un sector tradicional. Esto ciertamente ha sucedido y, en el ámbito agrícola, la escisión entre la

---

[4] Además, su análisis del traslado de los campesinos de espacios donde se desempeñaban como productores de materias primas básicas refleja un aspecto de un proceso que ha afectado a los campesinos que yo mismo estudié en Venezuela. De igual modo, al considerar la política en la Venezuela del siglo XX estoy de acuerdo, mal que me pese, con la siguiente afirmación de De Janvry: "el locus de la lucha de clases se desplaza cada vez más del campo hacia las ciudades" (1981: 267; cf. Roseberry 1978c; 1982; 1983).

[5] La unimodalidad, sencillamente afirmada en la obra de De Janvry, también es susceptible de cuestionamiento por otras razones. Erik Olin Wright (1978) postula la generación de "ubicaciones contradictorias de clase" como resultado del propio proceso de acumulación del capital más que como sobrevivientes de anteriores modos de producción.

producción para la exportación y la producción de alimentos es especialmente marcada en muchos países. Sin embargo, me pronuncio en contra de la inclusión de este desarrollo como aspecto *necesario* de un modelo económico. La separación es resultado de decisiones políticas tomadas por determinadas clases y fracciones de clase y es, por ende, contingente. Considerar estas cuestiones nos lleva más allá de las posibilidades de un modelo bipolar.[6] Por ahora, señalemos simplemente que la postulación de la plena proletarización en el centro y la semiproletarización en la periferia depende de supuestos y definiciones seriamente cuestionables.

Sin embargo, inicié este ensayo con una pregunta general sobre las posiciones, los papeles y los destinos de los campesinos en el desarrollo del capitalismo latinoamericano. Dirigimos nuestra atención a De Janvry, autor que ha aportado una respuesta rigurosa, clara y pesimista. Nuestra crítica debe ahora considerar esa respuesta y no puede evitar advertir que los campesinos, en tanto *actores*, no están presentes en el modelo propuesto por De Janvry. Funcionan dentro de un modelo determinado de acumulación, son convocados en el siglo XX como parte de un dualismo funcional entre el sector tradicional y el sector moderno, suministran alimentos baratos y mano de obra barata al sector moderno, y en algún momento desaparecen. De manera similar, el sector tradicional (conformado en parte por campesinos), carece de contenido. También opera como una función del sector moderno, llena las lagunas que el sector moderno, debido a la acumulación desarticulada, es incapaz de satisfacer. ¿Cómo se modificaría nuestra noción de las posiciones, los papeles y los destinos de los campesinos en el capitalismo latinoamericano si prestáramos atención a su presencia? Atender aquellas áreas en las que están ausentes dentro de la narrativa de De Janvry nos ayudará a responder esta pregunta.

Para empezar, los campesinos no están *históricamente* presentes en el modelo planteado por De Janvry. Debemos recordar que De Janvry sitúa el surgimiento de la lógica del dualismo funcional en el siglo XX con la abolición de las formas coercitivas de movilización de la mano de obra y la creación de minifundistas con la expulsión de los pequeños productores de las haciendas. En este sentido, un aspecto positivo de la explicación de De Janvry es que no reduce a los campesinos a un pasado precapitalista indiferenciado. De hecho, los campesinos que más le interesan son producto de una forma específica de acumulación de capital y no cuentan con una experiencia histórica profunda como minifundistas ni como parte de una comunidad de productores. Los antropólogos, sin embargo, pueden identificar campesinos con esa experiencia. En un artículo frecuentemente malinterpretado, Eric Wolf (1955) señala dos "tipos" de campesinos en América Latina: la comunidad corporativa cerrada en núcleos, correspondiente a comunidades indígenas preservadas y reorganizadas para servir a los fines coloniales gemelos de mano de obra y tributo, y las comunidades abiertas, allende los núcleos, que surgieron durante el siglo XIX en respuesta a los mercados de mercancías en expansión en Europa y Norteamérica. Los tipos, en tanto tipos, y las características que Wolf les atribuye son menos importantes que el ejercicio de comprensión antropológica e histórica que entrañan. Wolf vio el surgimiento de determinados tipos de productores en parte como consecuencia de determinadas relaciones y procesos locales, y en parte como una forma específica de incorporación dentro de los procesos mundiales de acumulación. De inmediato interés es el hecho de que ninguno de estos tipos encaja bien en el modelo planteado por De Janvry. Ciertamente, la historia de muchas comunidades corporativas es inseparable de la historia de las haciendas o las plantaciones. No obstante, en la mayoría de los casos la historia comunitaria no puede reducirse a la historia de la hacienda o a un modelo determinado de acumulación, y aun cuando el resultado de esa intrincada historia ha sido una clase de minifundistas, no procede desdeñar sin más las tradiciones comunitarias de tenencia de la tierra, trabajo recíproco, etcétera.

Quizá sea más útil ver una variedad de intrincadas historias, de procesos regionales de formación de clases en los que surge un campesinado local dentro de una constelación particular de fuerzas o campo particular de poder. Por ejemplo, si quisiéramos comparar el surgimiento de los campesinados en Morelos, Oaxaca y Yucatán en México tendríamos que analizar cada campesinado en el contexto de las relaciones

[6] Sin embargo, no nos lleva más allá del tema del libro. De Janvry considera diferentes disposiciones de clase al discutir este modelo (1981: 40-45) y dedica la segunda mitad de la obra a la política agraria.

coloniales y poscoloniales con las haciendas, los comerciantes, los administradores públicos y la Iglesia. Sin embargo, cada uno de estos contextos ostenta, a su vez, características fundamentalmente distintas; el campesinado surgido en cada región también mostró tendencias notablemente diferentes. En los valles del Morelos colonial prosperaron haciendas azucareras. Las comunidades indígenas de esa zona sufrieron a manos de los hacendados, perdieron tierras y sus pueblos fueron ocupados por españoles y mestizos. No obstante, las haciendas establecieron relaciones simbióticas con las comunidades indígenas de las zonas altas, de las que obtenían mano de obra estacional y a las que compraban maíz y madera. Las estructuras comunitarias se vieron debilitadas en los valles y fortalecidas en las zonas altas dependiendo de su relación con las mismas haciendas azucareras. En Oaxaca, las haciendas no se desarrollaron del todo a medida que la ciudad de Oaxaca se convertía en el centro de la administración colonial y la acumulación mercantil que profundizó el control indígena de los recursos agrícolas. En el relativamente marginal Yucatán, las haciendas coloniales de ganado y maíz convivieron con las comunidades indígenas en la parte noroccidental de la península, y demandaron pocas tierras o mano de obra indígenas. No fue sino hacia fines del periodo colonial cuando las haciendas empezaron a expandirse y atrajeron a los campesinos o los desplazaron a tierras abiertas en el este y el sur.

Los procesos de los siglos XIX y XX también afectaron a estas regiones de manera desigual. La expansión de las propiedades agrícolas durante el Porfiriato de fines del siglo XIX tuvo profundas repercusiones en Morelos y Yucatán; los cañaverales se extendieron aún más en los valles de Morelos e incluso llegaron a las zonas altas conforme los propietarios de los terrenos intentaban asegurar su propio suministro de maíz, tierras de pastoreo y combustible. Fue ahí donde la revolución agraria estalló a principios del siglo XX a medida que los campesinos luchaban por defender la tierra y la comunidad de un capitalismo agrícola invasor. En Yucatán, los terratenientes del noroeste optaron por el henequén a fines del siglo XIX y crearon una gran área de plantaciones donde los campesinos indígenas se convertirían en proletarios rurales. Sin embargo, el sur y el este de la península se quedaron fuera del proceso, en parte por razones ecológicas y en parte porque la Guerra de Castas de mediados del siglo XIX había creado una zona de escape donde podía prosperar la producción de maíz en pequeña escala. La Revolución Mexicana llegó a Yucatán desde afuera y trajo consigo un socialismo agrario que echó raíces más firmes en la península que en cualquier otra región. En Oaxaca, las leyes liberales del siglo XIX causaron un incremento de la propiedad privada y la disolución de algunas tierras comunitarias, pero las tierras permanecieron en manos indígenas (a título individual). El poder siguió concentrado en manos de los comerciantes de la ciudad de Oaxaca, quienes establecieron relaciones con pequeños productores y comerciantes menores, pero no despojaron a los campesinos de sus tierras. Los campesinos oaxaqueños no participaron activamente en la Revolución. Dadas las diferentes historias y estructuras de las relaciones de clase en cada región, el ejido del siglo XX adoptó formas distintas en Morelos, Oaxaca y Yucatán. Los ejidos se establecieron rápidamente en Morelos, donde ha predominado la producción doméstica dentro de la estructura ejidal, estableciendo una división básica entre quienes tienen acceso a las tierras ejidales y quienes no y, dentro de los ejidos, quienes controlan la distribución de la tierra y quienes no. Las plantaciones de henequén en Yucatán fueron expropiadas y convertidas en ejidos colectivos donde los jornaleros establecieron relaciones directas con el Estado a través de instituciones de crédito ejidal. A pesar del control nominal mediante el ejido, siguen siendo proletarios rurales. Los ejidos han sido menos importantes en Oaxaca, donde la tenencia comunitaria e individual de tierras dentro de las comunidades indígenas se vio menos amenazada y, por ende, fue menos dependiente de la intervención del Estado mexicano.[7]

La naturaleza del desarrollo capitalista y la formación del Estado en cada una de estas regiones son distintas, aun cuando encajan en el mismo marco general del capitalismo mexicano. La estructura de clases de cada región es diferente y lo mismo sucede con el comportamiento, la conciencia y la política del campesinado. Un modelo de capitalismo desarticulado que pretendiera allanar estas diferencias en el contexto de un modelo de dualismo funcional nos dejaría mal parados si quisiéramos comprender el comportamiento efectivo de los campesinos. De Janvry sí ofrece una tipología de emprendimientos agropecuarios que incluye a muchos de los tipos rurales encontrados por los antropólogos y aporta una descripción más completa de lo que uno esperaría a partir de su modelo (1981: 109-114). Sin embargo, de ahí pasa directamente a una

[7] Respecto a Morelos, véanse Martin 1985; de la Peña 1982; Warman 1981; Melville 1979; respecto a Oaxaca, véanse Taylor 1972; 1974; 1976; Chance 1978; Waterbury 1975; respecto a Yucatán, véanse Farriss 1978; 1984; Joseph 1986; Patch 1985. Por mi parte, desarrollé el argumento de estos párrafos en un documento de trabajo, Roseberry 1987. El punto de partida para estudiar todo el tema de la diferenciación regional en las relaciones sociales rurales en México es la obra de Katz publicada en 1974.

caracterización de la estructura de clases que borra la diferenciación que el propio autor acaba de reconocer y, en consecuencia, despoja al campesinado de contexto histórico (y por ende social).

En segundo lugar, los campesinos no están *económicamente* presentes en este modelo. Por ejemplo, el modelo del dualismo funcional convoca a los campesinos para que produzcan bienes salariales como parte de una política general de mano de obra barata y después para ser totalmente desplazados de la producción de mercancías. Pero muchos productores pequeños siguen una lógica económica distinta. Por ejemplo, un grupo de granjeros pequeños productores de mercancías surgió en los Andes venezolanos en el siglo XIX como parte de la formación de una economía cafetalera. Aunque estos campesinos eran productores de mercancías, el café no era un bien salarial en la Venezuela de fines del siglo XIX y principios del XX. En este siglo, el café ha perdido importancia como cultivo de exportación, pero muchos granjeros siguen cultivándolo. No son una fuente de alimentos baratos ni de mano de obra barata, pero eso no es todo lo que se necesita saber sobre ellos. La producción continuada de café puede articularse con la estrategia de reproducción de la unidad doméstica campesina o semiproletaria, aun cuando no tiene sentido como parte de un modelo más amplio de desarrollo.[8]

Aquí encontramos una tensión común entre la dinámica y la lógica de reproducción de una economía como un todo y la dinámica y la lógica de reproducción de las unidades domésticas campesinas y semiproletarias. Por desgracia, no solo los economistas burgueses y los responsables de formular los planes gubernamentales ignoran a estas últimas. Por ejemplo, en un clásico comentario sobre los proletarios con tierras en Rusia, V. I. Lenin apunta:

> Cabe agregar que en nuestras obras se comprende a menudo con excesiva rigidez la tesis teórica de que el capitalismo requiere un obrero libre, sin tierra. Eso es del todo justo como tendencia fundamental, pero en la agricultura el capitalismo penetra con especial lentitud y a través de formas extraordinariamente diversas. La asignación de tierra al obrero del campo se efectúa muy a menudo en interés de los mismos propietarios rurales, y por eso el tipo de obrero rural con parcelas es propio de todos los países capitalistas (1964 [1899]: 178).

Si ampliamos nuestro marco de referencia para incluir a los pequeños terratenientes y a los obreros rurales con parcelas, claramente Lenin aporta una observación con la que De Janvry podrá estar de acuerdo. Ambos ven al campesino (u obrero rural) principalmente en términos de "el interés de los mismos propietarios rurales" o en términos del interés de otros empleadores dentro del sector moderno. Ninguno de ellos cuestiona o presta atención alguna a los intereses de los campesinos u obreros rurales. Por ende, al postular un conjunto de intereses y una lógica (más allá de lo contradictoria que pueda ser), son capaces de concebir un proceso mediante el cual desaparece el campesino y surge la "unimodalidad". Sin embargo, encontramos cada vez más evidencias de que las unidades domésticas campesinas pueden participar en el trabajo asalariado como parte de una estrategia diversificada para la reproducción de la unidad doméstica. Desde luego, esta estrategia es frecuentemente impuesta a las unidades domésticas incapaces de reproducirse con sus propios recursos, y es posible que muchas de ellas estén en el proceso de proletarización o estabilización en un nivel semiproletario. Otras, sin embargo, quizás estén participando en el trabajo asalariado a fin de recrear o estabilizar la subsistencia campesina. Por ejemplo, Douglas Holmes (1983) ha analizado el fenómeno campesino-obrero en Europa, especialmente en Italia, y ha mostrado cómo los campesinos se implican eventualmente en el trabajo asalariado a fin de mejorar la situación de sus granjas. Henri Favre (1977) escribió un texto sobre las comunidades indígenas en Huancavelica, al norte del Perú, las cuales recurrieron al trabajo asalariado en la costa como parte de una estrategia para liberarse de las comunidades predominantemente blancas en la sierra, mudarse a zonas más altas y establecer comunidades de reciente independencia. También en el Perú, Gavin Smith (1989) exploró las múltiples estrategias de los residentes y migrantes de Huasicancha para reproducir las unidades domésticas pastorales en la sierra. Residentes y migrantes forman complejas "confederaciones de unidades domésticas" que reúnen y trasladan recursos entre el trabajo asalariado en ciudades y minas, la venta de fruta en Lima y el pastoreo en Huasicancha. Al hacerlo, entran a la economía nacional y quedan sujetos a su dinámica y contradicciones, pero además establecen una serie de empresas y persiguen proyectos que no pueden comprenderse únicamente en función de esa economía de gran envergadura.

---

[8] Roseberry 1983. La producción cafetalera a pequeña escala también fue y es importante en el resto de América Latina (véanse Bergquist 1986 y Palacios 1983 sobre Colombia; Gudmundson 1986 y Samper 1985 sobre Costa Rica). El último capítulo del libro de Gudmundson ofrece un importante estudio y argumento respecto de la magnitud y la importancia de la producción a pequeña escala en la historia rural latinoamericana.

En tercer lugar, los campesinos no están *políticamente* presentes. Mi resumen del modelo planteado por De Janvry se concentra en sus aspectos más estrictamente económicos a costa de su discusión política. Si bien el autor aborda, en efecto, la política, es necesario expresar algunos comentarios críticos. Para empezar, establece una distinción muy estrecha entre lo que denomina factores "objetivos" y "subjetivos", donde lo "objetivo" se refiere a los procesos económicos, estrictamente concebidos, y lo "subjetivo" se refiere a las relaciones y conflictos de clase, la política, la cultura, etcétera (1981: 2, 3, *et passim*). En esta perspectiva se tienen leyes objetivas primarias de desarrollo, dilucidadas en el modelo económico, y fuerzas subjetivas secundarias con las que se puede contar para la variación dentro del modelo. Pero esto niega las relaciones y conflictos de clase (en resumen, la política), su presencia y consecuencia en tanto fuerzas materiales, como aspectos constitutivos de las "leyes de movimiento" de toda formación social (véase el capítulo seis). En la discusión de clase, Estado y política en la acumulación desarticulada del propio De Janvry podemos encontrar un buen ejemplo de su enfoque (*ibíd.*: 40-45). Ahí ve dos posibles tipos de alianza de clase: (1) una alianza "desarticulada", dominada por el capital internacional, una burguesía dependiente (compradora) y élites terratenientes, que perseguirá la expansión y consolidación de los aspectos de la economía orientados al exterior, y (2) una alianza "articulada", conformada por una burguesía nacional, una burguesía agraria, el campesinado y el proletariado, que perseguirá el desarrollo nacional e intentará articular a los diversos sectores mediante la sustitución de importaciones e iniciativas similares. Las contradicciones que De Janvry advierte en cada modalidad son interesantes, pero no las abordaremos. De mayor relevancia es el hecho de que las alianzas de clase se deduzcan a partir de un modelo económico que a un tiempo crea las clases y establece los límites a su acción "subjetiva". Desde luego, debe haber una profunda interrelación entre la política de clase y el proceso económico, pero de Janvry percibe esa relación de manera unidireccional. Además, las clases subalternas (campesinos, proletarios, semiproletarios) únicamente aparecen como aliadas o seguidoras de las fracciones de las clases dominantes que buscan la consecución de sus propios proyectos de clase. La experiencia demuestra que se trata de un fenómeno común, pero debería problematizarse más. ¿Cómo ejerce la hegemonía una fracción dominante? ¿De qué imágenes de un pasado o un presente común puede valerse una fracción dominante para presentar sus proyectos concretos como si fuesen un proyecto universal? ¿Cuáles son las debilidades y limitaciones inherentes a esa presentación?

El modelo también deja fuera de consideración la posibilidad de que haya resistencia. De Janvry sí señala que un semiproletariado o campesinado en proceso de proletarización no necesariamente se ve a sí mismo como proletariado y puede seguir manifestando una conciencia campesina (*ibíd.*: 267). No obstante, esto es simplemente visto como otro factor subjetivo que no altera la lógica objetiva que define al campesinado como clase "transitoria" en el capitalismo. Desde luego, los campesinos se ven amenazados por las poderosas fuerzas de la historia mundial, algunas de ellas dilucidadas por el propio De Janvry. Pero a menos que consideremos la conciencia y la acción de clase como *fuerza material*, no como "factor subjetivo", nuestra comprensión del destino histórico de los campesinos se verá empobrecida. Podemos volver a Huasicancha, Perú, conforme a la descripción de Gavin Smith (1989), en pos de un ejemplo. Huasicancha es conocida por su prolongada militancia, desde la Guerra del Pacífico a fines del siglo XIX hasta una serie de luchas en el siglo XX. Esa militancia se ha manifestado en la resistencia a los intentos de los hacendados por expandir sus tierras a los terrenos comunitarios: han invadido las tierras de las haciendas para tratar de extender los pastizales comunitarios, se han robado las ovejas de las haciendas, han participado en prolongadas luchas guerrilleras en contra de las fuerzas militares del Estado, etcétera. La lucha, que suma decenios, ha tenido derrotas y victorias; su triunfo más significativo ha sido el otorgamiento de una gran extensión de tierra de las viejas haciendas a la comunidad en la década de 1970. Es significativo que, si bien esta cesión se dio en el marco de la reforma agraria general y la expropiación de las haciendas, los huasicanchinos se negaron a vincular su lucha con los programas estatales y tampoco formaron una cooperativa agrícola con los auspicios del Estado. Smith explora el discurso comunitario en el pulso de estas luchas en Huasicancha, pero la comunidad no es invocada con romanticismo. Uno de los aspectos más interesantes del texto de Smith es su vinculación explícita de las estrategias de subsistencia de los huasicanchinos con las formas que adopta su resistencia. Esto le permite analizar diversas tensiones internas, causadas en parte por los diferentes tipos de confederaciones de unidades domésticas (por ejemplo, aquellas ligadas a la estrategia pastoral y aquellas ligadas a la estrategia agrícola en la sierra), tensiones parcialmente expresadas y parcialmente ocultas en las luchas comunitarias.

En El Salvador encontramos un ejemplo aún más dramático. Carlos R. Cabarrús (1983), antropólogo y sacerdote jesuita, ha escrito un espléndido estudio con base en su labor evangélica y política en ese país entre 1974 y 1977, especial mas no exclusivamente en Aguilares. Su texto comienza con un análisis que sigue las intensas presiones económicas y políticas que en los últimos veinte años socavaron a un campesinado de por sí empobrecido, argumentando que el proceso conducía a la proletarización con desempleo. Sostiene que el proceso provocó dos opciones: la proletarización o la rebelión, pero su análisis trasciende esta mecánica oposición. El autor muestra cómo un segmento del campesinado amenazado recurrió al grupo paramilitar Orden que, al más puro estilo clientelar, ofreció empleo y seguridad a los campesinos en proceso de proletarización. Muestra también cómo otro grupo tomó la opción más difícil y desafió el proceso que minaba sus medios de subsistencia. El autor aborda, con esmerado detalle, la misión evangélica de los padres jesuitas, el establecimiento de las comunidades de base cristiana, la creación de la Federación Cristiana de Campesinos Salvadoreños (Feccas) y la apertura de una conciencia política a través de la evangelización. Describe el crecimiento de un movimiento militante, primero en una escala local y posteriormente nacional, mediante una serie de acciones tentativas que se enfrentaron a la represión, lo que provocó más acciones militantes y, a su vez, endurecieron la represión y así sucesivamente. Además de la etnografía de una revolución en ciernes, una de las fortalezas de este estudio es el análisis que hace del grupo Orden en los pueblos y de las relaciones y antagonismos de parentesco, política local y nacional entre miembros de Orden y de Feccas, ambas organizaciones nutridas de la misma clase de campesinos y semiproletarios en riesgo. Es imposible predecir el resultado de la lucha en el Salvador; los campesinos cristianos de Aguilares han encontrado fuerzas económicas, políticas y militares de extraordinario alcance internacional. (En una nota trágica, Cabarrús señala que todos sus informadores fueron asesinados.) Esta obra demuestra la importancia que tiene una noción de los campesinos que no reduzca sus acciones a un nivel secundario, "subjetivo".

El ejemplo salvadoreño sugiere la falta, también, de una presencia *cultural* en el modelo de De Janvry. Por desgracia y paradójicamente, muchos antropólogos culturales y economistas políticos pueden estar de acuerdo con un concepto cultural muy distanciado de la acción social. La cultura es pues vista como algo fundamentalmente relacionado con el "significado" o la experiencia subjetiva. El economista político puede, por ende, sentirse justificado, en el contexto de un modelo que distingue tajantemente entre factores objetivos y subjetivos, al relegar lo subjetivo (y por añadidura lo cultural) a un segundo plano. Cuando el antropólogo se queja de que el modelo económico político "ignora la cultura" pero solo es capaz de sustentar un modelo de cultura como experiencia subjetiva sustraída de la actividad, el economista político puede, legítimamente, preguntarse por qué habría de tomar en cuenta la cultura.

No obstante, el concepto de cultura invocado en el presente libro incluye la actividad y es en sí mismo una fuerza material. Así, al aludir a la presencia histórica, económica y política de los campesinos, también hemos sugerido su presencia cultural. Hace treinta años, cuando Mintz y Wolf mostraron cómo los campesinos productores de café y los proletarios cortadores de caña empleaban formas culturales comunes (el compadrazgo ritual) de maneras profundamente distintas (forjando alianzas verticales en los cafetales y alianzas horizontales específicas de clase en los cañaverales), estaban desarrollando un argumento sobre los usos de las formas culturales en la acción social (Mintz y Wolf 1950; cf. Mintz 1982). De igual modo, cuando los campesinos venezolanos recurren a formas de trabajo recíproco previamente abandonadas en un intento por resolver los problemas laborales causados por la fuga de mano de obra hacia el trabajo asalariado en las grandes granjas cafetaleras, están resolviendo un problema económico y usando formas culturales de maneras novedosas (Roseberry 1983). Cuando los pastores nómadas huasicanchino emplean el lenguaje comunitario como parte de su lucha por la tierra, su lucha es simultáneamente política y cultural. Cuando los campesinos salvadoreños encuentra en el Evangelio un mensaje de liberación y crean organizaciones políticas que forjan una síntesis de socialismo y cristiandad, su creación es tan cultural como política.

No pretendo haber aportado afirmaciones suficientes sobre la economía, la política o la cultura del campesinado, pero sí espero haber incluido suficientes ejemplos para ilustrar una de las principales debilidades del modelo de De Janvry y de todos los demás modelos que no dan cabida a las acciones de los campesinos. El "dualismo funcional" de este autor tal vez debería de llevar la etiqueta "economismo funcionalista". Es economismo porque coloca en posición central una concepción de la economía carente de relaciones y lucha de clases. Las leyes del movimiento son mecánicamente concebidas en función de las necesidades del capital. Si bien se menciona a las clases, estas no son centrales al modelo y no implican un

sentido relacional. Es decir, no se toman en cuenta los intereses y las acciones de las clases subalternas; simplemente se subsumen a los intereses y las acciones de las élites (que, a su vez, responden a los requerimientos de los diferentes capitales). Invocar la "presencia" de las clases subalternas, en este caso los campesinos, en un modelo no necesariamente implica una visión romántica de la independencia e igualdad campesinas. Tampoco exige un modelo de modo campesino de producción. No implica un sentido del campesinado como clase (o clases o fracción de una clase) y reconoce que los campesinos entablan relaciones con los capitalistas en una postura de desventaja, pero en pos de determinados intereses. Un modelo que no tiene en cuenta esos intereses y proyectos conduce, sin duda, a conclusiones erradas en torno al destino de los campesinos.

CAPÍTULO OCHO

LA CONSTRUCCIÓN DE LA ECONOMÍA NATURAL

> Para hacer de la vida moderna algo inteligible he desarrollado un constructo denominado Edad Media. Cualesquiera que hayan sido las condiciones reales de esa era es un asunto de absoluta indiferencia para mí, y es ridículo pretender refutar mis teorías con objeciones tomadas de ensayos históricos.
>
> —Werner Sombart, comentarios durante el Congreso de Heidelberg de 1903

> Entre la simple imagen de atraso y el simple avance progresista hay margen para un largo argumento, mas no hay cabida para la iluminación. Debemos empezar de otra manera: no a partir de la idealización de un orden u otro, sino a partir de la historia a la que no constituyen sino reacciones parciales y engañosas.
>
> —Raymond Williams, The Country and the City

Ahora necesitamos confrontar y relacionar los términos "cultura", "historia" y "economía política" a la luz de las diversas discusiones contenidas en este libro. El concepto de cultura, bosquejado al principio de nuestras disquisiciones, estuvo estrechamente vinculado a la política. La preocupación que manifestamos se refería a un intento por comprender la configuración política de la cultura y la configuración cultural de la política, un esfuerzo por ver la cultura como "socialmente constituida y socialmente constituyente". Semejante proyecto requería de una preocupación por la historia, a saber, la consideración de la creación política de imágenes en la historia venezolana en el capítulo tres, y una exploración más amplia de la economía, la política y la cultura en la historia latinoamericana en el capítulo cuatro. En la segunda parte del libro hemos abordado algunas de las implicaciones de una economía política histórica del tipo perfilado por Wolf. En el camino, nuestras discusiones han enfatizado la desigualdad del desarrollo capitalista y lo inadecuado de nuestros modelos para aprehender esa desigualdad, especialmente en relación con el desarrollo histórico del capitalismo (capítulo seis) y las posiciones, papeles y destinos de los campesinos dentro de las sociedades capitalistas (capítulo siete). Aún no hemos vinculado plenamente nuestra consideración de la cultura y la política (primera parte) con nuestra discusión sobre la economía política (segunda parte). Tal es la tarea de este ensayo de cierre y conclusión. En él tomo en cuenta las implicaciones de una noción histórica del desarrollo desigual para nuestras aproximaciones a la cultura y la política, especialmente entre campesinos y proletarios en un mundo capitalista en desarrollo. Aunque hago referencia a ejemplos histórico específicos mencionados previamente en el libro, el presente ensayo no aborda tanto casos específicos como la discusión sobre cómo podemos pensar determinados casos. Toda la discusión se basa en la consideración de textos concretos.

Podemos empezar por la obra de E. P. Thompson. En su obra clásica *The Making of the English Working Class* (1963) y en una serie de ensayos (específicamente 1967; 1971; 1974; 1978b), Thompson ha enfatizado la activa presencia de tradiciones, valores y comunidades precapitalistas en la experiencia y la conciencia de los primeros proletarios. Al revisar su propio análisis de los luditas, por citar un ejemplo, Thompson reconoce su conciencia activa en la defensa de una manera de vivir, el uso de imaginería y otros símbolos del pasado en el presente, y el ataque contra los instrumentos de un futuro en un momento en que la incertidumbre marcaba ese futuro. De igual modo, "Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism" (1967) sigue la transformación de las nociones del tiempo con la creación de un orden industrial, la pérdida de la independencia del artesano y los ritmos del trabajo y el ocio, así como el crecimiento de un proletariado sometido a la disciplina del trabajo fabril. "The Moral Economy of the English Crowd" (1971) disecciona los disturbios por la escasez de alimentos en la Inglaterra del siglo XVIII y analiza la estructura del comportamiento de las multitudes en cuanto a su relación con "…cierta noción legitimadora. Por noción de legitimación me refiero a que las mujeres y los hombres que conformaban la multitud estaban influidos por la convicción de que defendían derechos o costumbres tradicionales y, en general, de que contaban con el respaldo de un amplio consenso comunitario…". Además, señala Thompson, "…estas reivindicaciones operaban dentro de un consenso general en cuanto a qué constituía prácticas ilegítimas en el comercio, la molienda, la panadería, etc. A su vez, esto se fundaba en una sólida visión tradicional de las normas y las obligaciones sociales, de las funciones económicas propias de los diversos componentes de la sociedad dentro de la comunidad que, en conjunto, puede decirse que constituyen la moral económica de los pobres" (*ibíd.*: 78, 79).

La lectura de Thompson representa un avance en al menos tres sentidos. Primero, como lo señalamos en el capítulo tres, corrige las versiones marxista y no marxista de la historia económica que han escrito la historia del capitalismo como la historia del capital. Thompson atiende las relaciones sociales y las formas culturales creadas por los trabajadores y vinculadas a ellos en la transformación capitalista. Segundo, a diferencia de algunos historiadores sociales que se han volcado a un debate de teoría de la cultura y de mentalidades como parte de un esfuerzo concertado por evitar la problematización de las políticas, Thompson siempre ubica su noción de la cultura dentro de un debate de relaciones de clase y política. Más importante aún resulta el avance en su tercer sentido: concebir la cultura como conciencia. Thompson ha sido duramente criticado por reducir la clase a la conciencia y, pese a sus propias objeciones manifestadas por escrito (por ejemplo, 1978b: 149-150), esas críticas encierran algo de verdad. No obstante, haciendo a un lado el reduccionismo, Thompson no se equivoca al insistir en la imposibilidad de separar los dos temas si se toma en serio la política con perspectiva de clase. La cuestión de si la gente actúa como clase o no, y en qué condiciones, depende de sus propias experiencias de vida, donde desaparecen las supuestas distinciones entre lo objetivo y lo subjetivo. Así, el énfasis que Thompson da a los valores y las tradiciones (sobre la cultura) como elementos constituyentes de la conciencia de clase representa un avance importante. Estos valores y tradiciones son vistos como elementos que descansan en la experiencia de la comunidad, y mis observaciones críticas se dirigen justamente hacia un análisis y una comprensión de la comunidad.

Como lo señalamos en el capítulo tres, en las primeras obras de Thompson la sensación cultural de comunidad era vista como un elemento que descansaba en la experiencia efectiva de las relaciones sociales comunitarias. En *The Making of the English Working Class* y en algunos ensayos posteriores (especialmente 1967 y 1971), Thompson tiende a abordar la comunidad precapitalista en términos inequívocos y acríticos. No se problematizan los "derechos y costumbres tradicionales" ni el "amplio consenso comunitario" que sostienen la "economía moral de los pobres". No se consideran las experiencias de los artesanos en los siglos previos al XVIII, en particular su relación con el capital mercantil; por el contrario, forman parte de un pasado precapitalista comunitario. Lo que uno desearía ver en estas obras es una lectura histórica de la tradición misma, una lectura que llamara nuestra atención hacia los procesos sociales y políticos mediante los cuales se construyen las ideas y las imágenes de la noción de comunidad.

Hay que destacar que en sus trabajos más recientes de historia social (por ejemplo 1974 y, especialmente, 1978b), Thompson se encamina a esa lectura. Ahí presta mucha más atención a la historicidad de la cultura popular y sitúa su concepción de la cultura popular no tanto en una comunidad tradicional con valores tradicionales y más dentro de una relación dialéctica entre clases en proceso de formación.

Por ahora, sin embargo, quisiera concentrarme en la sorprendente relación entre sus primeras obras y algunos de los supuestos de la teoría de la modernización, no con afán de llevar a Thompson a la picota

(quien, después de todo, ha traspasado estas perspectivas), sino a fin de explorar algunas cuestiones más extensas propias de la historia social y la política. Dicho de manera sencilla, Thompson no estaba solo, ni siquiera entre los pensadores críticos. Las teorías de la modernización colocaron a la sociedad tradicional y la sociedad moderna en polos opuestos, definieron a la sociedad moderna a partir de unas cuantas características clave y definieron a la sociedad tradicional a partir de la ausencia de esas características o la presencia de otras muy distintas. Al crear estos modelos, los autores tenían la posibilidad de situarse en una línea de pensamiento que comprendía a prácticamente todos los grandes pensadores sociales del siglo XIX, Marx incluido. Había convergencia entre versiones elogiosas y críticas de la historia en cuanto a su manera de entender algunos aspectos del proceso histórico. Esto se ve claramente al concentrarnos en lo que tenían (y tienen) que decir sobre los trabajadores en la construcción del mundo moderno. Tanto en las versiones dominantes del marxismo como en la teoría de la modernización, el proceso histórico (llámese modernización o industrialización o desarrollo del capitalismo) puede leerse como el paso del campesino (o el artesano) al proletario. Las valoraciones pueden variar: el proceso puede interpretarse jubilosamente como la liberación de la esclavitud o criticarse como la esclavización al capital como nuevo amo. Sin embargo, en ambas perspectivas, la elogiosa y la crítica, los campesinos y los artesanos pueden tomarse como puntos de partida inequívocos y ahistóricos. Es así como se hace necesario empezar nuestra incursión en la cultura y la política de los trabajadores con otra excursión por la historia. Para abordar los problemas del tipo de historia de opuestos aquí descrita, me concentraré en un conjunto de ideas muy populares a fines del siglo XIX y principios del XX: la idea de la economía natural y su opuesto (economía del dinero o economía de mercado o economía mercantil).

¿Para qué? Sin duda, después del desarrollo de una serie de estudios etnográficos en antropología económica, pocos podrían tomarse en serio la idea de una economía natural. Sin embargo, el presente ensayo sostiene que ese concepto sigue influyendo nuestro pensamiento, incluso entre quienes no serían capaces de citar textualmente estas palabras sin hacer muecas. Esta influencia aún viva puede apreciarse en tres ámbitos relacionados. En primer lugar, nuestros conceptos respecto del campesinado deben mucho a las ideas asociadas a la economía natural. Es evidente entre quienes han recibido la influencia de los supuestos de Chayanov, pero también desempeña un papel importante, si bien residual, en la identificación de nuestras ideas del campesinado con nuestras ideas sobre la economía familiar (Roseberry 1986b). En segundo lugar, como lo indica el análisis de la obra de Thompson, nuestras concepciones del proceso histórico, especialmente aquellas orientadas al surgimiento del capitalismo y el proceso de formación del proletariado, dependen de definiciones del campesinado que a su vez podrían derivarse de supuestos propios de la economía natural. Por último, muchas de nuestras ideas sobre la política del campesinado y el proletariado de primera generación están arraigadas en las ya citadas definiciones del campesinado y concepciones del proceso histórico. Al someter el concepto de economía natural a crítica histórica espero cuestionar muchos de nuestros supuestos actuales en torno a los campesinos y proletarios, su experiencia del mundo moderno y sus reacciones al mundo moderno. Lo hago, primero, mediante el análisis de los debates sobre la economía natural de fines del siglo XIX a principios del siglo XX; después, mediante el análisis de algunos textos claves de Marx y, por último, mediante la revisión de la bibliografía más reciente.

La narrativa integral de la historia del concepto de economía natural supera el alcance del presente ensayo. Ese relato tendría que llevarnos, al menos, a la *Política* de Aristóteles, las ideas de la Ilustración respecto del derecho natural y el estado de la naturaleza, las nociones fisiocráticas del siglo XVIII sobre la naturaleza, la economía y su aportación a la economía política clásica, y los debates de la evolución social y cultural durante el siglo XIX. Si bien es fácil rastrear sus conexiones hasta la bibliografía clásica, el concepto de economía natural surgido a fines del siglo XIX y principios del XX recibió tal influencia de los movimientos intelectuales, políticos y sociales contemporáneos que se diferenció en importantes sentidos de las concepciones previas de la naturaleza y el derecho natural.

Una de las corrientes que amerita mención es el predominio del pensamiento evolucionista en el siglo XIX. Aunque los evolucionistas produjeron elaborados esquemas de etapas desde los orígenes primitivos

hasta el presente civilizado, a menudo estas etapas fueron acogidas por una oposición general, como sucede en la obra de Maine (1970 [1860]) con el movimiento de lo familiar a lo individual y del estatus al contrato, y con la evolución de *societas* a *civitas* que señala Morgan (1974 [1877]). Esta oposición, en la cual nuestra noción del presente fue contrastada con una condición primordial postulada donde las características definitorias del presente estuvieron ausentes o fueron revertidas, afectó la obra de otros autores que no eran, en un sentido estricto, evolucionistas. Quizás el ejemplo clásico sería la obra de Ferdinand Toennies, quien no estaba fundamentalmente interesado en la evolución, sino en la postulación de diferentes tipos de "voluntad" (natural y racional) que podrían estar presentes de manera simultánea en diversos tipos de sociedad. Sin embargo, su oposición entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* estaba vinculada a una noción del proceso histórico, de las aisladas granjas ("El estudio del hogar es el estudio de la Gemeinschaft, tal como el estudio de la célula orgánica es el estudio de la vida misma" [Toennies 1957 [1887]: 53]) hasta los pueblos y finalmente la Gesellschaft urbana, pasando por las aldeas de campesinos donde el espíritu de la Gemeinschaft se ve representado de manera más auténtica (*ibíd.*: 231-234, *et passim*).[1]

Una segunda influencia, especialmente en Alemania, fue el crecimiento de la historia agraria, en sí mismo no carente de relación con el auge del nacionalismo. Autores como Georg von Maurer, Otto von Gierke y August Meitzen, en un intento por reconstruir el carácter alemán primordial, se mostraron sumamente interesados en las vidas y las condiciones de los campesinos. Los debates en torno a la relativa libertad o falta de libertad del campesino, el relativo peso de las unidades domésticas individuales y la comunidad o las asociaciones territoriales denominadas Mark, etcétera, hicieron de un pasado primordial su ostensible tema; sin embargo, lo que realmente estaba en discusión era el presente, en este caso, la construcción de Alemania.

Una tercera influencia se encuentra en el auge y el creciente dominio del capitalismo. Si Anthony Giddens tiene razón al argumentar que los tres grandes pensadores sociales del siglo XIX y principios del XX (Marx, Weber y Durkheim) tenían un "abrumador interés […] en la demarcación de la estructura característica del 'capitalismo' moderno en comparación con formas anteriores de sociedad" [1971: xvi), no ha de causar sorpresas que otras personalidades compartieran esa inquietud y ese proyecto. Entre los economistas, esto era especialmente importante para los historicistas alemanes. A diferencia de los supuestos neoclásicos cada vez más dominantes en cuanto a la universalidad de la racionalidad burguesa, los historicistas limitaron esa forma de racionalidad al capitalismo y buscaron otras formas que serían características de las épocas precapitalistas.

A medida que los historicistas intentaron reconstruir un pasado no capitalista, dirigieron la mirada a la bibliografía de los historiadores agrarios. El pasado que habría de convertirse en el objeto de un modelo que contrapone el precapitalismo (o economía natural) al capitalismo (o economía mercantil o economía del dinero) era, pues, rural y europeo. La sociedad tribal y feudal y, dentro de ambas, el campesino, se convirtieron en los puntos de partida de un proceso histórico y en los contrapuntos del presente capitalista. Exploremos este movimiento en la obra de dos clásicos e influyentes pensadores: Werner Sombart y Karl Bucher.

Sombart invoca explícitamente al pasado feudal y pinta un idílico retrato de relaciones entre señores y campesinos en una época en que "el hombre era la medida de todas las cosas". Su interés principal radicaba en esclarecer el espíritu de determinadas épocas económicas. A diferencia del espíritu capitalista, visto como la unión del espíritu empresarial ("la codicia de oro, el deseo de aventura, el amor por la exploración") y el espíritu burgués ("el cálculo, la política cuidadosa, lo razonable y la economía"), Sombart postuló un espíritu precapitalista (1967 [1915]: 22). Distingue entre dos tipos precapitalistas, el campesino y el artesano, ambos dominados por la misma perspectiva económica. "En pocas palabras, las actividades económicas en el periodo precapitalista fueron únicamente reguladas conforme al principio de la suficiencia para la existencia; y el campesino y el artesano vieron en sus actividades económicas el medio para dotarse de un sustento, y nada más" (*ibíd.*: 17). Añade:

> En cuanto al trabajo en sí, tanto para el campesino como para el artesano no era sino esfuerzo solitario y paciente. El hombre se perdía a sí mismo en el trabajo. Vivía en él, como lo hace el artista, lo amaba tanto que

[1] La relación entre una historia de opuestos (de primitivo a civilizado, de la economía natural a la economía monetaria, del valor de uso al valor de cambio, etcétera) y el pensamiento evolutivo es algo que muchos pensadores oposicionales de hoy preferirían negar. Sin embargo, hay muchas similitudes entre las premisas básicas y la aproximación en tiempo de época a la historia, la cultura y la política.

> preferiría por mucho no haberse separado de su obra. Cuando la vaca moteada era arrastrada del establo al matadero, los ojos de la anciana campesina se llenaban de agua; el alfarero luchaba por no caer en la tentación del comerciante que ansiaba su pipa. Pero de tener que venderse, entonces la mercancía había de ser digna de su creador. El campesino, al igual que el artesano, había puesto algo de sí en el producto, y en su manufactura se obedecían las reglas del arte. ¿No podemos entonces comprender que el ideal artesano prodigara una mirada de menosprecio al trabajo chapucero y a la sustitución de materiales buenos por malos? (*Ibíd.*: 18-19).

Karl Bucher también estaba interesado en limitar el comportamiento económico a la época capitalista. Sin embargo, a diferencia de Sombart, no parte automáticamente del feudalismo europeo. Por el contrario, dedica dos largos capítulos a las sociedades primitivas, analiza la obra de los etnólogos y concluye que los grupos primitivos tenían una perspectiva esencialmente "preeconómica" (Bucher 1967 [1900]: capítulos 1, 2). No obstante, cuando aborda su discusión de una progresión de lo que denomina economía doméstica independiente a la economía de pueblo y a la economía nacional, deja de lado las condiciones primitivas y empieza por los "civilizados pueblos de Europa" (*ibíd.*: 84).[2] Aunque Bucher no empleó frases como "economía natural" y "economía del dinero", podemos ver en sus etapas la base de tal visión histórica. Su punto de partida se caracteriza por una falta de intercambio y su punto de cierre está marcado por el predominio del intercambio. La etapa intermedia es simplemente una forma lógicamente intermedia de intercambio directo. También podemos ver con bastante claridad un ejercicio donde el pasado feudal se plantea como representante de un opuesto del presente capitalista (o, en el lenguaje de Bucher, "economía nacional"). Y, en el proceso, el campesino llega a representar un punto de partida modelo. En el caso de Bucher, se enfatiza la unidad doméstica individual. En otros abordajes, el énfasis se sitúa en una comunidad campesina, lo cual constituye una importante diferencia, misma que no atenderemos aquí. Por ahora, lo que ha de subrayarse es la postulación del campesino ("[la producción únicamente para las propias necesidades, ausencia de intercambio]… los bienes se consumen donde se producen" [*ibíd.*: 89]) como contrapunto histórico y punto de partida.

Los primeros teóricos marxistas de la economía natural empleaban una idea muy en boga en aquel entonces. Cuando Rosa Luxemburgo postuló una economía natural donde "la organización económica es esencialmente una reacción a la demanda interna y, por ende, no hay demanda de bienes extranjeros o esta es escasa y, además, como regla, no hay producción de excedente" (1968 [1913]: 368), sus ideas convergieron con una corriente más amplia de pensamiento social. Por su parte, V. I. Lenin empezó su obra clásica *Development of Capitalism in Russia* con una distinción que habría de resultar decisiva para la totalidad de su análisis de la creación de un mercado interior para el capitalismo:

> La base de la economía mercantil está constituida por la división social del trabajo […] El desarrollo de la economía mercantil lleva, pues, al incremento del número de las ramas industriales separadas o independientes; la tendencia de ese desarrollo estriba en transformar en rama especial de la industria la producción de cada producto por separado e incluso la de cada una de las partes del producto; y no solo la producción del producto, sino también las operaciones parciales encaminadas a preparar el producto para el consumo. Dentro de la economía natural la sociedad estaba constituida por una masa de unidades económicas homogéneas (familias campesinas patriarcales, comunidades rurales primitivas, haciendas feudales) y cada una de esas unidades efectuaba todos los tipos de trabajos económicos, comenzando por la obtención de las diversas clases de materias primas y terminando por la preparación definitiva para su consumo. Con la economía mercantil se constituyen unidades económicas heterogéneas, aumenta el número de las ramas de la economía y disminuye la cantidad de unidades económicas que cumplen idéntica función económica. Ese auge progresivo de la división social del trabajo es el elemento fundamental en el proceso de creación del mercado interior para el capitalismo (1964 [1899]: 37-38).

---

[2] Resulta interesante ver que Marshall Sahlins advierte lo siguiente al postular su "modo doméstico de producción": Es interesante que casi todos los filósofos que han sentido la necesidad de volver a ese momento (empresa en la que todos ellos fracasaron) vieron en esa condición una distribución demográfica específica. Casi todos percibieron cierta tendencia centrífuga. Hobbes envió el informe etnográfico según el cual la vida del hombre era solitaria, pobre, repugnante, brutal y breve. Subrayemos (por una vez) "solitaria". Se trataba de una vida aislada. Y la misma noción de aislamiento original aparece repetidamente, desde Herodoto hasta K. Bucher, en los esquemas de quienes osan especular en torno al hombre en la naturaleza (1972: 96). Sin embargo, el planteamiento de Bucher en cuanto a la "economía doméstica independiente" sucede inmediatamente a dos capítulos sobre economía primitiva y, de manera explícita, excluye de la exposición al primitivo "hombre en la naturaleza".

Lenin estableció la oposición de manera tal que mucho del argumento en torno a la diferenciación y la formación de clases entre los campesinos parecía seguir lógicamente al desarrollo de la economía mercantil. Esto, a su vez, se relacionaba con las comunes malas interpretaciones de la presunta automaticidad del esquema de Lenin. Aunque esas malas interpretaciones ignoran el argumento político de Lenin, están bien fundadas: la oposición básica de Lenin sugiere la necesidad de un proceso para pasar de la economía natural a la economía mercantil y al capitalismo.[3]

Pero Lenin y Luxemburgo profundizaron un conjunto de ideas marxistas. Ahora necesitamos analizar con mayor cuidado ciertos pasajes relevantes en la obra de Marx. Podemos empezar por notar que Marx y Engels estaban también sujetos a las mismas influencias ya citadas. Desde el principio, situaron su entendimiento del presente en términos de un proceso evolutivo. Sabemos de su regocijo ante *Ancient Society* de Morgan. Y, si bien sus esquemas evolucionistas (presentados, por ejemplo, en *Communist Manifesto* y *German Ideology*, el "Prólogo" y el *Grundrisse* de Marx) incluyen varias etapas, en ocasiones contienen un modelo oposicional general. Además, a medida que dirigen su atención al pasado, especialmente el pasado europeo, recurren a las mismas fuentes empleadas por los historicistas. Tanto Marx como Engels acogieron la obra de Maurer y vieron en su énfasis en la importancia original de la asociación territorial denominada Mark (por oposición a las unidades domésticas aisladas) la confirmación de sus propias ideas (véase Engels 1972 [1882]; cf. carta de Marx a Engels con fecha 14 de marzo de 1868 en Marx 1964b: [1868]: 139). Y, desde luego, todo su trabajo estaba motivado por el intento de comprender y transformar al capitalismo. Como lo veremos más adelante, fue en su uso del pasado a fin de arrojar luz sobre determinadas características del presente donde recurrieron con más frecuencia a los modelos oposicionales.[4]

Al abordar el uso que hace el propio Marx de los modelos oposicionales del pasado para arrojar luz sobre el presente omitiré las enunciaciones más evidentemente evolucionistas y me concentraré en sus disquisiciones sobre el capitalismo y sus antecedentes inmediatos. Marx inicia su análisis del capitalismo con una discusión en torno a las mercancías y el intercambio de mercancías, siendo estas la "célula económica" de la sociedad burguesa. Conforme analiza el valor de cambio y el valor de uso, o perfila su versión de la teoría del valor trabajo, gusta de dar un paso atrás y contrastar las relaciones en las que está trabajando con aquellas que serían características de sociedades donde las mercancías no constituirían la "célula" económica. En esos contrastes, a medida que recurre a descripciones de la Europa medieval, a la familia campesina, a las comunidades indias y otras, bosqueja economías naturales considerablemente autosuficientes (véase, por ejemplo, diversos pasajes en el primer capítulo del *Capital*, volumen 1, y los capítulos 20 y 36 del *Capital*, volumen 3).

---

[3] A pesar de las evidentes similitudes formales, hay dos importantes diferencias entre la concepción marxista y la no marxista de la economía natural. Los opuestos no marxistas parten, en general, del intercambio: la economía natural se caracterizaba por una falta de intercambio y la economía monetaria por la prevalencia del intercambio. Si bien Bucher no emplea esos términos, la idea queda claramente expresada. "La postura no es otra que la relación existente entre la producción y el consumo de bienes; o, para ser más exactos, la longitud de la ruta que los bienes recorren al pasar del productor al consumidor" (1967 [1900]: 88-89). Por otra parte, para los marxistas el énfasis se sitúa en la producción y en la *orientación* de la producción, que puede corresponderse con exactitud con el *destino* del producto. Así, los productos pueden intercambiarse dentro de una economía natural, pero sus fronteras no serán transgredidas siempre que la producción esté orientada a las necesidades de consumo del productor directo, sin importar si el producto es directamente consumido por el productor o dispuesto para el intercambio con otros productos que habrán de ser consumidos. La economía mercantil, por su parte, implica una situación donde el producto ha sido transformado en objeto mediante el intercambio, el producto se convierte en mercancía con valor de intercambio definido. Entonces el intercambio puede ser orientado no solo hacia las necesidades de consumo del productor, sino a la circulación y acumulación de valor. Por ende, tanto el producto como el productor pueden ser transformados en objetos o enajenados. El capitalismo es visto como un tipo particular de economía de mercancías donde su producción ha permeado tanto las relaciones sociales que es posible asignar un valor incluso a la capacidad de trabajo del productor. Así, el opuesto básico para la distinción marxista entre la economía natural y la economía mercantil no es la producción para el uso frente a la producción para el intercambio, sino la producción para el valor de uso frente a la producción para el valor del intercambio. No obstante, ambas distinciones dependen de una consideración del papel del intercambio dentro de una sociedad, y la diferencia es lo suficientemente sutil para haber confundido a más de un marxista… algunos de ellos tal vez más cercanos a Karl Bucher que a Marx.

[4] Sin embargo, antes de analizar la obra de Marx en detalle, es necesario señalar que así como este autor estaba sujeto a las influencias sociales, políticas e intelectuales comunes al siglo XIX, a su vez contribuyó a definirlas, especialmente en Alemania. En este punto vale la pena considerar, en particular, la obra de Toennies y Weber; no obstante, la detallada consideración de la influencia de Marx en pensadores no marxistas rebasa el alcance de este ensayo.

Pero el capitalismo, según Marx, no era simplemente una sociedad de productores de mercancías. Era, también y de manera más fundamental, una sociedad donde la fuerza de trabajo se había convertido en una mercancía, es decir, una sociedad donde los obreros han de trabajar por un salario a fin de sobrevivir. Para que esa condición se cumpla, el obrero debe ser libre en dos sentidos: no estar sujeto al trabajo obligatorio, es decir, no puede ser esclavo ni siervo, y debe estar libre de la propiedad o el control de los medios de producción y el proceso mismo de la producción (Marx 1977 [1867]: 271, 272). No obstante, "la naturaleza no produce, por una parte, propietarios del dinero o las mercancías y, por otra, hombres que no poseen nada, salvo por su propia fuerza de trabajo. Esta relación no se basa en la historia natural ni cuenta con una base social común a todos los periodos de la historia humana" (*ibíd.*: 273). Es pues con esta condición básica del capitalismo como Marx sienta las bases de algunos de los contrastes históricos más importantes que señala, aquellos que despiertan más interés dados los argumentos del presente ensayo. Me concentraré en dos de ellos: el contenido en su análisis de la acumulación primitiva y el contenido en las "Formen" (1973 [1857-1858]: 471-515).

En la sección final del primer volumen del *Capital*, después de exponer las relaciones y las leyes básicas del modo de producción capitalista, Marx se embarca en una narrativa histórica del proceso mediante el cual se crearon las condiciones para la producción capitalista. Se concentra en Inglaterra y analiza el surgimiento del capitalismo a partir de las ruinas del feudalismo. Sin ejercicio alguno de oposiciones especulativas ni búsqueda de orígenes humanos, el análisis de Marx se concentra en la situación histórica inmediatamente previa al surgimiento del modo de producción capitalista. Puesto que una de las condiciones básicas para el capitalismo era la liberación del obrero de los medios de producción y de la esclavitud o servidumbre, Marx afirmó que "La base de todo el proceso es expropiar de la tierra al productor agrícola, al campesino" (*ibíd.*: 876).

El análisis subsecuente es de sobra conocido y no hace falta sintetizarlo aquí. Sin embargo, quisiera llamar la atención del lector a una consecuencia del ejercicio de Marx, quien pasó de inmediato a la consideración del "campesino libre", sosteniendo que la servidumbre había desaparecido prácticamente de Inglaterra hacia el siglo XIV. Su análisis de la separación del productor agrícola de la tierra empezó, pues, en el siglo XV con un campesinado libre, y estudió el proceso de su expropiación. No hay nada necesariamente errado en esta manera de proceder. Marx sitúa históricamente al campesino y de ninguna manera lo concibe como una criatura primordial, natural. No obstante, de las dos condiciones que Marx considera necesarias para que la fuerza de trabajo se convierta en mercancía (estar liberada de la esclavitud o servidumbre y del control de los medios de producción), solo una de ellas, la segunda, recibe atención. La primera tuvo lugar antes del periodo que interesa a Marx. De ahí que el campesino libre, en efecto si no es que de hecho, se convirtiera en el contrapunto del proletario y en el punto de partida para la transición de campesino a proletario. No se consideró la posibilidad de que el campesinado libre de tan reciente formación fuese, en sí mismo, producto de los mismos movimientos históricos que crearon las condiciones para el capitalismo y el surgimiento del proletariado.[5]

Con este punto adelantamos gran parte del argumento a continuación. Sin embargo, antes de presentarlo, necesitamos volver a otro texto donde Marx considera las formas sociales previas al capitalismo y el surgimiento de las condiciones necesarias para un modo de producción capitalista. Si bien las "Formen" es un texto frecuentemente leído como relato evolutivo, creo que su lectura puede ser más provechosa en tanto ejercicio oposicional y firmemente situado dentro de la tradición de los modelos históricos oposicionales. Marx inicia las "Formen" con la siguiente observación:

> Si un supuesto del trabajo asalariado y una de las condiciones históricas del capital es el trabajo libre y el cambio de este trabajo libre por dinero a fin de reproducir y valorizar el dinero, a fin de ser consumido por el dinero como valor de uso, no para el disfrute sino como valor de uso para el dinero, del mismo modo, otro supuesto es la separación del trabajo libre con respecto a las condiciones objetivas de su realización, con respecto al medio de trabajo y al material de trabajo. Por lo tanto, ante todo, separación del trabajador respecto de la tierra como su taller natural y, por consiguiente, disolución de la pequeña propiedad de la tierra, así como también de la propiedad colectiva de la tierra basada en la comuna oriental […]
>
> En ambas formas, los individuos no se comportan como trabajadores sino como propietarios, y miembros de una comunidad comunitaria, que al mismo tiempo trabajan. El objetivo de este trabajo no es la *creación de*

[5] En Roseberry 1991 se encuentra un análisis más profundo de estos aspectos históricos.

> *valor* […], sino que su objetivo es el mantenimiento del propietario individual y de su familia, así como de la entidad comunitaria global. El poner al individuo como trabajador, en esta desnudez, es en sí mismo un producto *histórico* (1973 [1857-1858]: 471, 472).

El capitalismo, basado en la separación de los productores del control del proceso de producción, fue contrastado con una situación previa de conexión o unión en dos sentidos: unión con los medios de producción y unión con una comunidad de productores. El análisis subsiguiente está menos atado a un proceso histórico efectivo que la sección sobre la acumulación primitiva en el *Capital*. Por el contrario, Marx pasa de inmediato a una primera forma de propiedad de la tierra: "aparece, ante todo, como primer supuesto una entidad comunitaria resultante de un proceso natural. La familia o la familia devenida clan, por ampliación o por matrimonios mixtos entre familias, o una combinación de clanes" (*ibíd.*: 472). Pero esta comunidad "natural" recibe relativamente poca atención, solo se postula. Lejos de desarrollarla, Marx pasa rápidamente a considerar tres formas históricas de comunidad en lo que parece ser un ejercicio lógico en las formas de relación entre el individuo, la comunidad y la tierra (véanse Godelier 1978; cf. Tokei 1966), donde cada tipo lógico recibe una etiqueta geográfica o histórica. Así, pasamos de un extremo donde los individuos quedan subsumidos a una comunidad que define y determina el acceso individual a la tierra (la asiática) al otro extremo, donde la comunidad no es más que una colectividad de familias con acceso a la tierra (la germana). El tipo antiguo ocupa un puesto intermedio desde la perspectiva lógica, mas no necesariamente desde la perspectiva histórica.

Son varios los puntos que ameritan atención. Primero, el punto de partida de Marx es notoriamente distinto del que marca el inicio de la sección dedicada a la acumulación primitiva. Mientras que en el *Capital* el autor parte de las *unidades domésticas* de los campesinos libres (las cuales vio como producto histórico, aunque el proceso histórico se mantuvo fuera del análisis), aquí parte de una *comunidad* de productores. El proceso mediante el cual surgen las unidades domésticas de propiedad individual es visto como parte del mismo proceso que crea al capital en tanto relación social. La unión del productor con los medios de producción se ve mediada por la unión de los productores entre sí, y el proceso de disolución necesaria para el surgimiento de la fuerza de trabajo como mercancía es una disolución de la comunidad al igual que una separación del productor de los medios de producción (1973 [1857-1858]: 495-498). Aunque implicado en un ejercicio oposicional que contrasta su concepción del capitalismo con su concepción de una condición primordial, su noción del pasado (y, por ende, su noción del presente) no podría ser más distinta a la de, digamos, Karl Bucher. Sin embargo, y este es el segundo punto, una vez más tiene mucho más que decir sobre la creación del trabajo libre en términos de la separación del obrero de los medios de producción que en términos de la disolución de los vínculos establecidos por esclavitud o servidumbre. De hecho, al concentrarse en las formas de comunidad existentes entre los productores, tiene poco que decir sobre las formas de explotación. El pasado, entonces, si bien basado en comunidades más que en unidades domésticas, está de cualquier manera basado en un campesinado más libre que no libre.

Al inicio de su exposición sobre la acumulación primitiva Marx apunta:

> Por eso, en uno de sus aspectos, el movimiento histórico que convierte a los productores en obreros asalariados representa la liberación de la servidumbre y la coacción gremial, y este aspecto es el único que existe para nuestros historiadores burgueses. Pero, si enfocamos el otro aspecto, vemos que estos trabajadores recién emancipados solo pueden convertirse en vendedores de sí mismos, una vez que se vean despojados de todos sus medios de producción y de todas las garantías de vida que las viejas instituciones feudales les aseguraban. Y esta historia, la historia de su expropiación, queda inscrita en los anales de la historia con trazos indelebles de sangre y fuego (1977 [1867]: 875).

La libertad, como lo hemos visto, tiene un doble significado. Pero no basta con tener una historiografía (burguesa) que enfatiza un solo significado y ve un desplazamiento de la falta de libertad a la libertad, y otra historiografía (marxista o crítica) que enfatiza otro significado y ve un desplazamiento de la libertad a la falta de libertad. El *doble* significado sugiere un proceso *contradictorio* y las contradicciones llegan a concentrarse en el campesinado simultáneamente libre y no libre, punto de partida histórico y producto histórico.

No pretendo señalar a Marx como blanco especial de críticas. Cualquier concepción no marxista de la economía natural estaría sujeta a críticas aún más enérgicas. Al concentrarme en Marx quiero llamar la

atención hacia un complejo de problemas asociados al concepto de economía natural. Nada hay de malo en el ejercicio oposicional *per se*. Las ficciones históricas son necesarias para inyectar rápido alivio a ciertas características del presente. Claramente, la mayoría de los teóricos de la economía natural reconocieron su carácter ficticio, aunque algunos creyeron estar perfilando un proceso auténticamente histórico y se limitaron a conceder que su complejidad superaba las etapas propuestas en un listado (véase, por ejemplo, Bucher 1967 [1900]: 86). Sea cual fuera su conexión o falta de ella con un proceso histórico real, las "Formen" ofrecen una formulación especialmente brillante a la que no podemos sino volver una y otra vez en busca de nuevas percepciones. Sin embargo, toda oposición ilumina a la vez que oscurece. Esta oposición en particular, sobre todo por su postulación del campesino como punto de partida y contrapunto, tiene importantes implicaciones para la manera en que entendemos el proceso histórico y nuestra condición presente que ha de someterse a un crítico escrutinio. Si, como lo indica Marx en el pasaje antes citado, el desarrollo del capitalismo significó para los trabajadores una transición simultánea hacia la libertad *y* la enajenación, todo ejercicio oposicional que enfatice un lado de esa transición, incluido el de Marx, nos dejará con un entendimiento de la historia y la política carente de relieve.

Al discutir los fragmentos del *Capital* y el *Grundrisse* de Marx sugerí dos problemas que ahora demandan una atención más detallada. En lo que respecta a la sección sobre la acumulación primitiva, sostuve que al tomar al campesinado libre como punto de partida Marx ignoraba la cuestión de si el campesinado libre era en sí mismo un producto del mismo movimiento histórico que había creado al proletariado. En lo que respecta a las "Formen", afirmé que es indispensable analizar los elementos de libertad y falta de libertad en el pasado y el presente campesinos. Aunque esta división es falsa, y aunque los dos puntos estén interrelacionados, tomaré el primero como base para discutir la historia y el segundo como base para estudiar la cultura y la política.

Ante los problemas históricos podemos pasar de la consideración de textos del siglo XIX a autores más recientes. Aquí empiezo con un antropólogo que fue profundamente influido por los modelos oposicionales de fines del siglo XIX: Robert Redfield. El desarrollo de una crítica antropológica de Redfield y alternativa a su trabajo sentó las bases para la aproximación a la historia, la cultura y la política que sugerimos en el presente libro.[6]

Los aspectos elementales de la caracterización que hace Redfield de la sociedad folk, o la oposición entre urbano y folk, son de sobra conocidos y no los detallaremos aquí. Solamente quiero ver su obra en función de tres puntos. Primero, si bien los teóricos de la modernización adoptaron la obra de Redfield, el autor vio su propia oposición como parte de un enfoque crítico. Así queda evidenciado en *The Primitive World and its Transformations* (1953) con la oposición entre un orden técnico y un orden moral.[7]

No obstante, el impacto crítico de la visión de Redfield de la civilización se vio maculado por la naturaleza fundamentalmente antihistórica de la oposición folk/urbano. Esto nos lleva a los otros dos puntos, los cuales sugieren una crítica de la noción de relaciones sociales e historia que cimentó la crítica a Redfield. El segundo punto tiene que ver con el aspecto denominado "continuo" en la obra de Redfield, y el tercero con el intento del propio autor por trascenderlo. A pesar de que una oposición folk/urbano, planteada de otra manera, sirvió como constante en la obra de Redfield desde un inicio, la noción del continuo de folk a urbano ocupó un lugar más restringido en su pensamiento, esencialmente a fines de la década de 1930 y durante la década de 1940 en relación con su trabajo en la península de Yucatán. En *The Folk Culture of Yucatan* (1940), Redfield toma a cuatro comunidades para ilustrar diferentes puntos del continuo (del extremo folk al urbano: Tusik, Chan Kom, Dzitas y Mérida). El aspecto más importante del continuo que debemos enfatizar aquí es que se le convirtió en representante de una historia "como si" o una seudohistoria. Aunque Redfield sabía

[6] Esta exposición de Redfield también puede consultarse en Roseberry 1988.

[7] La mirada crítica de Redfield ante el extremo urbano causó cierta incomodidad entre los teóricos de la modernización que se tomaron el trabajo de leerlo. Wilbert Moore, por ejemplo, al comentar los tres resultados del urbanismo a los que alude Redfield (desorganización, secularización e individualización) se muestra sumamente molesto por el énfasis de Redfield en la desorganización. Se pregunta si Redfield de verdad pensó que el extremo urbano nunca podría evidenciar organización, por la que deberíamos entender "integración funcional" (1951).

que no había, de hecho, una progresión histórica de Tusik a Mérida, pensó que las diferencias encontradas entre las comunidades al momento de estudiarlas, a fines de la década de 1930, podían asumirse como representativas de los tipos de cambios que habían tenido lugar en un proceso histórico irrecuperable en la transición de la sociedad folk a la sociedad urbana.

En los textos de Redfield que datan de la década de 1950 surge una perspectiva bastante distinta e ilustrativa, tal vez en respuesta a una bibliografía crítica cada vez más voluminosa. En *The Primitive World and its Transformations*, por ejemplo, hay una distinción más clara entre primitivo y campesino. Más importante aún, el campesino no es visto como punto medio en la progresión histórica de folk a urbano, sino como producto de la interacción entre lo folk y lo urbano. El campesino es un producto de la civilización y es la reelaboración de lo "folk". De hecho, los campesinos se convirtieron en el "folk reelaborado": folk en sus relaciones internas que conservan la vinculación por parentesco, el carácter solidario y homogéneo, pero urbanos en sus relaciones externas a través de nexos comerciales. Si bien Redfield originalmente había sugerido, en el ejemplo de la península de Yucatán, un movimiento histórico de Tusik a Mérida pasando por Chan Kom y Dzitas, ahora sugería que la interacción entre Mérida y Tusik había producido un Chan Kom. Sin embargo, Redfield no advirtió la posibilidad de una crítica histórica de la oposición folk/urbano, abierta en *The Primitive World*, pero sus críticos sí.

Entre las críticas más ilustrativas se encuentran aquellas que revisaron el material sobre la península de Yucatán. Sidney Mintz, por ejemplo, señaló que las comunidades elegidas por Redfield se encontraban dentro del cinturón de maíz y que Redfield había ignorado las plantaciones de henequén y los proletarios rurales que en ellas trabajaban (1953). No obstante, Mintz no consideró los procesos históricos que, de hecho, habían caracterizado a la península de Yucatán; tampoco analizó las comunidades estudiadas por Redfield con lujo de detalle. Esta tarea fue asumida por Arnold Strickon (1965), quien, a través de un análisis de la transformación de la ecología y la economía en la zona como consecuencia del desarrollo de los latifundios y los ranchos, muestra que solo es posible entender a *todas* las comunidades en función de esa historia. Los habitantes de Tusik y Chan Kom comparten las mismas raíces (mayas libres y de las haciendas), pero vivieron historias distintas. Tusik se formó en Quintana Roo, zona de escape durante la Guerra de Castas y después, mientras que Chan Kom se estableció en una franja fronteriza entre la zona de producción de henequén y los mayas libres, y donde se produjo maíz para las plantaciones de henequén. Así, una seudohistoria que ve una transición de la comunidad Tusik con carácter folk a la comunidad urbana de Mérida, o una interacción entre lo folk de Tusik y lo urbano de Mérida que produce un Chan Kom campesino, se ve reemplazada por un bosquejo histórico que muestra cómo cada una de estas comunidades es producto de un proceso social unificado. Puesto que ese proceso afecta a cada región de manera distinta debido a la ubicación geográfica de las zonas centrales y periféricas, los movimientos cíclicos, los diferentes conjuntos de relaciones sociales y movimientos históricos dentro de cada región, etcétera, surge una *diversidad* de comunidades "folk" y "urbanas" (véase Joseph 1986).

Lo anterior implica una manera profundamente distinta de observar a los sujetos antropológicos en comparación con lo que proponen los modelos oposicionales, una manera más interesantemente desarrollada por antropólogos como Wolf y Mintz. Desde sus primeras investigaciones de campo en Puerto Rico (Steward *et al.* 1956), pasando por sus ensayos tipológicos de la década de 1950 (Wolf 1955; 1956; 1957; Wolf y Mintz 1957), hasta sus obras más recientes (Wolf 1982; Mintz 1973; 1974; 1979; 1985), estos autores han intentado ver una diversidad de tipos de folk rural como productos diferenciados de un proceso histórico mundial unificado, pero de desarrollo desigual.

Sus obras apuntan a una noción de los campesinos, sus historias y su vinculación con *nuestra* historia que difiere de la encontrada en los modelos oposicionales. Como en el ensayo de Strickon, la posición de varios tipos de comunidades en un proceso histórico se ve prácticamente revertida. Aparte de la atención dada a los procesos locales y globales, una característica central de la noción que sitúa a los campesinos en el contexto de la historia mundial es el concepto de desarrollo desigual. Uno de los más importantes efectos del desarrollo desigual dentro del modo de producción capitalista se da en un proceso que podríamos denominar *proletarización desigual*, el cual adopta su forma más obvia en la segmentación del mercado laboral (véase Gordon 1972; Edwards *et al.*, eds. 1975; Gordon *et al.* 1982; cf. Meillassoux 1981; Wolf 1982: 354-383), es decir, el desarrollo de una fuerza de trabajo segmentada en calificada y no calificada con características sexuales, étnicas, raciales y nacionales que operan como convenientes marcadores provisionales para el reclutamiento en determinados segmentos. Tal

segmentación puede verse como parte del propio proceso de acumulación de capital. Por ejemplo, Marx ofrece un agudo análisis de la creación del trabajo calificado y no calificado con el desarrollo del capitalismo (1977: capítulos 10-15). Su tratamiento de la población y la población excedente como parte de su modelo de acumulación de capital también es útil para aproximarse a una noción de esa segmentación (*ibíd.*: 781-802). Sin embargo, el desarrollo desigual también implica la historia de las poblaciones no proletarias. Si el análisis de Strickon sobre la península de Yucatán es acertado, entonces podemos estudiar la creación de una variedad de tipos de trabajador extenuado (proletario, campesino, mediero, etcétera), al menos en parte, en términos de un sistema capitalista unificado y de desarrollo desigual (Roseberry 1983: capítulo 7). Así, en lugar de seguir un modelo oposicional que ve un movimiento de los folk a lo urbano, de la economía natural a la economía mercantil, o del campesino al proletario, ambos polos podrían verse como los contradictorios productos de la creación del mundo moderno.

Es importante articular estas aseveraciones con todo cuidado. Al considerar cualquier situación específica debemos intentar aprehender la naturaleza desigual del desarrollo capitalista, el estira y afloja de los mercados de mercancías, los ciclos de auge y contracción de la expansión y la contracción, y sus distintos impactos en determinadas regiones y estratos sociales. Necesitamos investigar hasta qué punto se encuentra directamente vinculada la historia de poblaciones trabajadoras concretas con la inversión de capital (por ejemplo, los esclavos o jornaleros en las plantaciones, los campesinos que se trasladan a zonas fronterizas en respuesta directa a la expansión de los mercados de mercancías), y hasta qué punto estos pueblos tienen una existencia social que antecede a la inversión de capital (por ejemplo, comunidades de campesinos y artesanos en zonas nucleares de América Latina). Comprender adecuadamente a este último grupo requiere de un análisis de aquellos aspectos de sus relaciones sociales que es posible rastrear hasta un pasado genuinamente precapitalista y no puede subsumirse a una dinámica capitalista. Requiere, también, de la consideración de aquellos aspectos que podemos ver como "pasado reelaborado" (por ejemplo, comunidades corporativas en Mesoamérica que han aprovechado y preservado un pasado indígena mediante la imposición de instituciones para la administración colonial y la movilización de mano de obra). En todos los casos hay que ver a los extenuados obreros rurales, al menos en parte, como los catalizadores de los procesos históricos que implican la intersección de las dinámicas regionales y globales.

No cabe duda que el énfasis en la proletarización desigual no pone fin al debate; por el contrario, da paso a un complejo conjunto de preguntas. Si volvemos al problema de la formación de clase, comunidad y conciencia con el que abordamos nuestra consideración de la obra de Thompson, veremos ciertos tipos de asociación y conciencia que fueron dados por hecho y ahora resultan problemáticos. La naturaleza y la constitución mismas de la "comunidad", sujetas a relaciones sociales y experiencias precapitalistas, y vistas como la base de los valores y las tradiciones que han informado una conciencia evaluadora son puestas en tela de juicio. Al mismo tiempo, sin embargo, se vuelven posibles ciertos nuevos tipos de asociación y conciencia que no habría podido concebirse dadas las teorías oposicionales (por ejemplo, las asociaciones de campesinos, proletarios y otros tipos de trabajadores, ahora vistos como productos diferenciados pero enlazados de la proletarización desigual y no como actores dentro de modos de producción fundamentalmente distintos).

Estos dos problemas sugieren dos áreas por discutir en nuestra consideración de la cultura y la política entre los trabajadores. El primero de ellos implica una crítica de aquellos modelos que tratan la experiencia precapitalista y la existencia de una comunidad política o cultural como algo no problematizado. El segundo requiere de una discusión sobre la política de la creación cultural y la formación comunitaria en el contexto de la proletarización desigual.

La mayoría de nuestras teorías, marxistas y no marxistas, de la política de las poblaciones campesinas o de los proletarios con vínculos recientes con tales poblaciones siguen ignorando la compleja historia antes bosquejada. Más allá de cuán en desacuerdo pudieran estar determinados teóricos con Lukács, la mayoría compartiría dos de sus supuestos básicos en cuanto a la conciencia y la política campesinas: están sujetas a un pasado *pre*capitalista y están apegadas a este pasado.

> La burguesía y el proletariado son las únicas clases puras de la sociedad burguesa. Son las únicas cuya existencia y cuyo desarrollo se basan exclusivamente en el desarrollo del proceso de producción moderno, y solo partiendo de sus condiciones de existencia es *imaginable incluso* un plan para la organización de la sociedad entera. El carácter vacilante, o estéril para el proceso, que se observa en la actitud de las demás clases (pequeños burgueses o campesinos) se debe a que su existencia no se funda exclusivamente en su papel en el sistema de producción capitalista, sino que está aún indisolublemente enlazada con los vestigios de la sociedad feudal. Por eso esas clases no intentan promover el desarrollo capitalista ni trascenderlo, sino revertir sus acciones o al menos impedir su avance pleno. Su interés de clase se concentra en *síntomas del desarrollo*, no en el desarrollo mismo, y en elementos de la sociedad, mas no en la construcción de la sociedad como un todo (1971 [1922]: 59).

Pero si el campesino es un producto histórico y es, en más de un aspecto significativo, un producto del *presente*, entonces debemos volver a analizar este supuesto básico.

Ya hemos encontrado un prominente modelo de política retrógrada en la literatura sobre la economía moral, especialmente en la aplicación de las ideas de la economía moral a la política de los campesinos en contextos coloniales en la obra de James Scott (véase el capítulo tres). No es sino un ejemplo de toda una gama de expresiones teóricas que comparten una visión oposicional e histórica. Podemos considerar otra expresión en la obra de Michael Taussig.

The Devil and Commodity Fetishism in South America (1980), obra positivamente valorada de Taussig, ofrece un sofisticado análisis marxista de la ideología y la conciencia entre poblaciones de reciente incorporación a una economía política capitalista. Uno de los fundamentos de su análisis es la oposición entre las economías de valor de uso y valor de cambio, la primera caracterizada por transacciones y relaciones recíprocas, y la segunda por transacciones y relaciones no recíprocas. En las economías de valor de uso, estas relaciones son representadas y fetichizadas como personales y superpersonales, o naturales y supernaturales. En las economías de valor de cambio, las relaciones sociales son representadas o fetichizadas como relaciones entre cosas o como mercancías. El avance de Taussig consiste en situar al fetichismo de la mercancía en relación con el fetichismo natural y supernatural de las economías de valor de uso, y en considerar la manera en que el capitalismo es entendido y representado por personas con raíces en las relaciones sociales precapitalistas. Aplica su análisis a la imaginería y las creencias sobre el diablo entre los proletarios rurales de Colombia y los mineros de estaño de Bolivia, y concluye su introducción a los estudios de caso con la enunciación más clara de su interpretación:

> De esta forma, las creencias en el diablo que nos ocupan pueden interpretarse como una reacción indígena a la suplantación de este fetichismo tradicional por uno nuevo. Según se lo entiende en el viejo sistema de valores de uso, el diablo es el mediador en el choque entre estos dos sistemas muy diferentes de producción e intercambio. Esto es así no solo porque el diablo es un símbolo adecuado del dolor y los estragos que están causando las plantaciones y las minas, sino también porque las víctimas de esta expansión de la economía de mercado toman esta economía en términos personales y no de bienes de consumo, y ven en ella la distorsión más horrible del principio de reciprocidad, un principio que en todas las sociedades precapitalistas está apoyado en sanciones místicas y cumplimentado por penalidades sobrenaturales. En las minas y los campos de caña, el diablo refleja la adhesión de la cultura de los trabajadores a los principios que sustentan el modo de producción campesino, aun cuando estos principios están siendo socavados progresivamente por la experiencia cotidiana del trabajo asalariado en condiciones capitalistas. Pero hasta que las instituciones capitalistas hayan penetrado todos los aspectos de la vida económica, y la revolución del modo de producción sea completa, las clases bajas persistirán en considerar los lazos entre las personas en sus actividades económicas modernas como en realidad son: asimétricos, no recíprocos, explotadores y destructores de las relaciones entre las personas, y no como relaciones naturales entre fuerzas supuestamente inherentes a las cosas potentes (*ibíd.*: 37, 38).

Taussig demuestra este punto de manera impresionante, sobre todo en su discusión sobre el surgimiento de la imaginería diabólica en el contexto del catolicismo colonial y la condena y la transformación de las creencias de indígenas y esclavos. Sin embargo, podemos abordar brevemente los dos casos expuestos por Taussig a la luz de su oposición entre las economías de valor de uso y valor de cambio. En el extremo del valor de uso, Taussig señala: "En el modo de producción precapitalista no hay una definición mercantil o consumista del valor y de la función de un bien" (*ibíd.*: 36) y "El intercambio de mercancías y el mercado

están ausentes de las sociedades precapitalistas" (*ibíd.*: 127). No obstante, lo más interesante de este libro es que los dos estudios de caso de Taussig contradicen estas afirmaciones y la oposición sobre la que descansan. En el caso de los proletarios rurales del Valle del Cauca en Colombia, de lejos el estudio mejor documentado y logrado de los dos, el campesinado es, como el propio autor lo señala, de reciente antigüedad. Difícilmente se trata de una economía precapitalista de profundas raíces donde hace poco se introdujeron el capitalismo y la "economía de mercado" desde el exterior. Las aldeas de campesinos fueron fundadas en el siglo XIX por esclavos que habían escapado o habían sido liberados, y las personas que las fundaron ya habían tenido una íntima y dolorosa experiencia con un aspecto de la economía mundial. Sin duda valoraban y defendían su *independencia*, como lo muestra Taussig, y sin duda la valoración de la independencia tiene algo especialmente crítico que decir acerca del trabajo proletario en los cañaverales. La imaginería diabólica y la noción de los contratos demoniacos llegan al lector como un comprensible conjunto de creencias en el caso de esa población. Pero las aldeas de campesinos, independientes, sí, nunca estuvieron tan sustraídas de los mercados de mercancías, de una "economía de mercado", como lo sugiere Taussig en sus pronunciamientos más retóricos. Lejos de ello, pasaron con considerable rapidez a la producción de mercancías, especialmente el cacao y el café (*ibíd.*: 78, 79), dentro de un marco de independencia campesina mas fuera del marco de una economía de valor de uso donde "el intercambio de mercancías y el mercado están ausentes". Evidentemente necesitamos de una consideración más cuidadosa de la reciprocidad y no reciprocidad, la producción y el intercambio de mercancía, y la ideología dentro de los modos de producción capitalistas, o entre los trabajadores en los modos capitalistas, una consideración más cuidadosa de lo que permite la oposición. De hecho, puede que seamos capaces de entender la imaginería diabólica del tipo abordado por Taussig sin recurrir a un concepto como la economía de valor de uso o a reciprocidades preservadas en la memoria. Tal vez podamos entender esa imaginería y esas prácticas en función de diversas experiencias del trabajo asalariado. Por ejemplo, las ideas sobre los contratos demoniacos podrían no estar desvinculadas de la experiencia del salario a destajo en el campo (cf. Trouillot 1986).[8]

El caso de los trabajadores bolivianos en las minas de estaño presenta un problema distinto. A partir del trabajo de Buechlers (1971) y de Bastien (1978), Taussig rastrea las conceptualizaciones de naturaleza y reciprocidad entre los aldeanos andinos. A medida que considera el contraste con la ideología de los mineros, afirma:

> Los ritos campesinos de producción median la interacción de la individualidad con la comunidad y, al hacerlo, reflejan el principio de inalienabilidad en la constitución de la vida rural. Los mineros vienen directamente de esta vida o tienen antecedentes en sus dictados y sentimientos. Sin embargo, la situación que enfrentan en las minas ha sido predicada a partir de la alienación y la negación de la reciprocidad. Sus ritos de trabajo y de producción reflejan ese contraste (1980: 214).

La frase "Los mineros vienen directamente de esta vida o tienen antecedentes en sus dictados y sentimientos" es una mera aseveración. Es falsa.[9] Los mineros en Bolivia no constituyen un proletariado de primera generación; por el contrario, son un proletariado multigeneracional. El Estado boliviano ha sabido aprovecharse de las profundas divisiones entre campesinos y mineros al reprimir las huelgas. Y uno de los más importantes etnógrafos de los mineros de estaño en Bolivia encontró que estos carecían de los conocimientos más elementales de simple jardinería (Nash 1979). De hecho, como lo demuestra la etnografía de Nash (por no hablar de las muy conocidas acciones de los propios mineros), este proletariado es uno de los más conscientes y militantes de toda América Latina, y cuenta con un movimiento gremial de larga data, además de una historia de participación en movimientos revolucionarios. El que este proletariado multigeneracional sea capaz de combinar una política de izquierda militante con la imaginería del diablo y, de hecho, que los propios sindicatos sean capaces de alentar por igual los ritos de propiciación del diablo que los programas políticos prácticos, ofrece un interesante problema que no podemos reducir a la mediación de las oposiciones campesino/proletario, reciprocidad/no reciprocidad o valor de uso/valor de cambio.

---

[8] O al menos no es veraz en el sentido simple apuntado por Taussig. Muchos de los campesinos e hijos de campesinos que bajaron a las minas no eran del Altiplano, sino del Valle de Cochabamba. Como lo señala Brooke Larson en su excelente estudio, hacia el siglo XVIII ya había surgido en el valle un campesinado mestizo de orientación comercial (1988). Las afirmaciones de Taussig en relación con las reciprocidades indígenas y las orientaciones de uso-valor son inoportunas. En Albó 1987 se encuentra un excelente estudio de la política campesina en Bolivia en los últimos 35 años.

[9] Véase el simposio *Social Analysis* sobre el libro de Taussig (Da Matta 1986; Gregory 1986; McEachern y Mayer 1986; Post 1986; Trouillot 1986 y, especialmente, Turner 1986). Véase también la extraña respuesta de Taussig publicada en 1987.

Necesitamos una mirada más atenta a un proletariado que ha cercenado sus vínculos con un pasado *campesino*, pero ha intentado mantener sus vínculos con un pasado y un presente *indígenas*. Y necesitamos una mirada más atenta a la cultura y la economía política de la organización y la represión. El uso de imaginería diabólica como marcador étnico dentro de una política de clase sugiere la importancia de analizar estas prácticas dentro de la política del presente en lugar de invocar una historia en tiempo de época.

Vemos que las relaciones sociales tanto en el extremo del valor de uso como en el del valor de cambio en la oposición de Taussig son más complejas de lo que el autor implica y, en consecuencia, el problema de la creación cultural y la política se torna más multifacético. La complejidad es *histórica*; el intento de colapsar un proceso histórico desigual para obtener un conjunto no problemático de oposiciones aleja nuestra noción de la cultura y la política del ser social, del lugar donde pertenece, y la coloca en un conjunto impuesto de oposiciones teóricas, en un lugar equivocado. Las contradicciones son sustraídas de la experiencia y llevadas a las circunlocuciones del modelo de un autor.

Hay dos problemas básicos con los modelos de política retrógrada, modelos que enfatizan una experiencia precapitalista no problematizada. Primero, consideran a los campesinos o proletarios de primera generación y los órdenes sociales en los que viven como históricamente previos al capitalismo. Sin embargo, si los campesinos en una amplia variedad de contextos, son los productos del pasado y el presente (los productos quizás no del "capitalismo", sino del mismo movimiento histórico que creó un modo de producción capitalista en un sector y región y modos no capitalistas en otros sectores y regiones, que creó, en resumen, el mundo moderno con toda su complejidad desarrollada de manera desigual), entonces debemos descartar esa mirada simple sobre la experiencia pasada que determina la conciencia presente. El pasado es un elemento constituyente de la conciencia, pero no es tan inequívoco como lo sugieren los modelos.

Segundo, si bien la atención a los valores y las tradiciones precapitalistas sirve para corregir ciertas formulaciones rudimentarias expresadas en nombre de Marx, tiende a idealizar las relaciones de clase en los contextos precapitalistas. Sin duda la experiencia del campesino o proletario en esas relaciones, a diferencia de las nuevas relaciones que introduce la llegada de un desarrollo capitalista de un tipo estrictamente concebido, enfatizará ciertos aspectos de esas relaciones que se compararán de manera favorable con las nuevas formas de dominación de clase. Pero, ¿no es razonable suponer que los campesinos también serán conscientes de ciertos aspectos de las nuevas relaciones que se comparan favorablemente con el pasado? Es muy probable que la experiencia de los campesinos y los proletarios del pasado y el presente sea contradictoria, y que esa entidad contradictoria determina una conciencia contradictoria. El pasado, almacén de experiencias que informan la conciencia, ofrecerá pues materia prima tanto para la protesta como para el acomodo. Por desgracia, la política de la economía natural únicamente ve los contrastes negativos y, por ende, nos lleva a establecer supuestos irrazonables y, en última instancia, degradantes en torno a la conciencia de la gente que trabaja.[10]

Llegamos, pues, a una conclusión ya sugerida. Si la economía natural es un producto histórico, también es un producto ideológico del presente. Como lo han demostrado los economistas morales, puede servir como base de una poderosa crítica del presente. Es un elemento común a las críticas socialistas, especialmente cuando el presente capitalista es contrastado con la imagen y la posibilidad de un futuro socialista con importantes raíces en el pasado humano. También puede servir como base de una respuesta crítica al primer surgimiento o introducción de las relaciones sociales capitalistas. Pero esa crítica puede ser un aspecto constitutivo de la conciencia de los trabajadores o (o más precisamente *y*) un elemento de una crítica aristocrática de la sociedad burguesa (Williams 1960; 1973). También es posible incluir una reflexión sobre el pasado rural en la conciencia burguesa, como en el tránsito de la esclavitud a la libertad, del siervo al ciudadano, etcétera. A fin de cuentas, la idealización y la crítica del pasado rural acompañan simultáneamente a numerosas ideologías estadistas desde el extremo fascista (cf. Moore 1966: 490-508) hasta formas menos virulentas, como el ejemplo venezolano citado en el capítulo tres. En todas esas modalidades el campesino, o un conjunto de imágenes del campesino, es objeto de contención en la construcción ideológica del presente.

[10] Estos dos problemas (el supuesto de que la vida campesina es históricamente anterior al capitalismo y la idealización de las relaciones de clase no capitalistas) no se diferencian de los dos problemas advertidos en nuestra exposición previa sobre algunos textos de Marx: el campesino como punto de partida y el énfasis en el campesinado libre a expensas de una consideración de la servidumbre.

En todo caso, no podemos concluir nuestro análisis de la cultura y la política de los trabajadores con este tono negativo. Si no podemos limitarnos a invocar a las comunidades, los valores y las tradiciones preexistentes, necesitamos considerar los problemas y procesos asociados con la formación comunitaria. La referencia a un proceso de proletarización desigual implica la creación de un colectivo trabajador heterogéneo y fraccionado que enfrenta enormes dificultades para formarse como clase trabajadora. Esto plantea una serie de problemas cuya discusión puede contribuir a una consideración más cuidadosa de la cultura y la política. Primero, hemos de analizar algunas preguntas empíricas: ¿En qué tipos de comunidades políticas se ha insertado este colectivo tan heterogéneo de trabajadores? ¿En torno a qué imágenes de comunidad han confluido para integrarse? Esto conducirá, necesariamente, a una discusión sobre la hegemonía, el vínculo entre proletarización y formación del Estado, y una variedad de movimientos étnicos, religiosos y regionales. Un segundo conjunto de preguntas tendría un carácter empírico y también normativo: ¿Cuáles son las debilidades de tales comunidades políticas hegemónicas? ¿Cómo y en qué circunstancias se forman las comunidades políticas alternativas, contrahegemónicas? Dentro del rango de esas comunidades contrahegemónicas, ¿qué perspectivas hay de formas de acción horizontales o de clase? Articulado con términos más culturales, Thompson enfatizó atinadamente la importancia del sentimiento de comunidad en la formación de una conciencia de clase. Pero, ¿cómo se genera el sentimiento de comunidad u homogeneidad dentro de relaciones sociales que no son comunales ni homogéneas? Estas preguntas dependen de la noción histórica perfilada en el presente ensayo. Los modelos históricos oposicionales conducen a tratar la cultura y la política en tiempo de época, lo que a su vez genera la expectativa de formas de resistencia cultural y política con base en la experiencia de una economía natural o moral, de valor de uso y reciprocidad. Un modelo histórico que rechaza tales oposiciones y enfatiza el desarrollo desigual y la proletarización desigual lleva a un entendimiento de la cultura y la política de la hegemonía, y también de la cultura y la política de la resistencia.

Podemos empezar por el problema de la hegemonía. Necesitamos recordar que la proletarización ocurre en el contexto de procesos de formación y consolidación de Estados. Tanto los teóricos de la proletarización como los teóricos del Estado burgués subrayan la importancia de una individualización emergente en ambos procesos. En el caso de la proletarización, Marx enfatiza la separación del productor de una comunidad productora, así como su separación de los medios de producción. Esto marcó, desde luego, el punto de partida de muchas historias oposicionales, la de Marx incluida. Podemos tener un modelo más complejo y aún ver la importancia de este aspecto de la experiencia proletaria. De hecho, el énfasis en la proletarización desigual la lleva a otros grupos de trabajadores, como los campesinos y medieros.[11] Nuestro énfasis en un colectivo heterogéneo y fraccionado de trabajadores conlleva una noción más amplia de la falta de experiencia y sentimientos primordiales como comunidad, y subraya el carácter fraccionado de las vidas de los trabajadores.

De igual manera, los teóricos del Estado capitalista enfatizan la disolución de las comunidades y órdenes políticos, y la creación de una relación directa (o la *ideología* de una relación directa) entre Estado y ciudadano, donde todos los ciudadanos se enfrentan al Estado como individuos iguales, sin la mediación de estamentos, órdenes u otros. Pero el Estado también genera el espacio institucional para la organización, para la creación de nuevos tipos de comunidad política. En una serie de notas sobre historia italiana, Antonio Gramsci (1971 [1929-1935]) observa a la burguesía en términos similares a los que yo he empleado para analizar al proletariado. Gramsci ve una burguesía fraccionada, incapaz de formarse como fuerza homogénea, de desarrollar una hegemonía política y cultural que, por ende, siguió tarde el ejemplo francés o inglés en la creación de un Estado-nación. Fue, sin embargo, el Estado el medio para que la burguesía fraccionada se formara a sí misma y actuara como clase.

El Estado capitalista, nos recuerda Poulantzas (1973), sirve para organizar a la burguesía y desorganizar al proletariado. Esta perspicacia funcionalista, si bien reveladora, es insuficiente. Poulantzas no considera la organización de la burguesía como suficientemente problemática y, por ende, pierde de vista el importante punto de Gramsci; tampoco explora la magnitud en que el Estado organiza a los trabajadores de

---

[11] Por ejemplo, puede cuestionarse que en Inglaterra, terreno clásico del desarrollo capitalista, la erosión de las comunidades campesinas en las regiones de campos abiertos antecede, por mucho, el proceso mismo de proletarización. En realidad, esta se asoció a la desaparición de la servidumbre y las reacciones de los campesinos y los señores al colapso demográfico del siglo XIV, cuando los terratenientes migraron en pos de mejores opciones. Así, la actividad individual entre campesinos liberados fue esencial para el surgimiento de un nuevo tipo de campesinado, pero también del proletariado en los movimientos que llevaron a los cercamientos (*enclosures*) (Roseberry 1991).

determinada manera (véase, sin embargo, su obra de 1978: 63-76). Ya hemos visto algunos aspectos de esa organización en Venezuela mediante las actividades de Acción Democrática (véase el capítulo tres del presente libro). En esa exposición enfaticé el papel de un partido político conformado por múltiples clases y formador del Estado en la reunión de secciones dispares de una burguesía en proceso de industrialización y un colectivo trabajador fraccionado compuesto de obreros industriales, obreros agrícolas y campesinos. Esa actividad organizativa estuvo vinculada a un proceso de creación cultural, un proceso donde se generó determinado tipo de sentimiento de comunidad, basado en imágenes clave del pasado venezolano. En este punto resulta útil recordar la definición de nacionalismo de Benedict Anderson como "comunidad imaginada" (el Estado como nación y la nación como comunidad), "imaginada" porque los miembros de la nación incluso más pequeña jamás conocerán a la mayoría de sus connacionales, se reunirán con ellos o siquiera sabrán de ellos, sin embargo en la mente de cada uno de ellos habita la imagen de su comunión" (1983: 15). Anderson añade: "todas las comunidades que superan en tamaño a las aldeas primordiales donde existe el contacto cara a cara (y tal vez incluso estas) son imaginadas. Las comunidades han de distinguirse no por su falsedad/autenticidad, sino por el estilo en que son imaginadas" (*ibíd.*).

El Estado, entonces, puede servir para organizar tanto a la burguesía como al proletariado, pero a través de su propia estructura y la estructura de las partes que rivalizan por el poder, y mediante la creación de imágenes y tradiciones de comunidad nacional. Es importante aprehender el poder de estas estructuras e imágenes, lo que nos exige analizar determinados lugares y momentos, coyunturas específicas de desarrollo económico, formación de clase y dominación política. Un punto de partida son las tipologías, como las sugeridas por Anderson. Así, podemos observar las nuevas naciones en la América Latina del siglo XIX o los nacionalismos surgidos en la Europa Central y del Este en ese mismo siglo como tipos particulares de comunidad imaginada. Esto nos lleva a trascender los marcadores de época, como la proletarización y "el" Estado burgués, y nos obliga a analizar conjuntos más acotados y sugerentes de experiencias y estructuras comunes. Pero debemos, desde luego, ir más allá y explorar la historia de Estados concretos. Las oposiciones de país y ciudad o atraso y desarrollo a través de las cuales analicé la política venezolana en el capítulo tres no pueden entenderse como oposiciones generalizadas; adquieren una relevancia particular, su propio significado y poder cultural, en experiencias y proyecciones específicas.

A medida que observamos historias específicas advertimos que las comunidades políticas no se forman en torno a imágenes del "Estado", sino a determinadas oposiciones sociales y culturales que crean un sentimiento de grupo o comunidad entre personas heterogéneas. Implican movimientos *para* nuestra gente, nuestra cultura, nuestra región, la verdadera fe, el progreso o la democracia; *en contra de* los invasores, los ingleses, los infieles, la burguesía agroexportadora, los dictadores. Las imágenes y los movimientos que estas inspiran son producto y responden a determinadas fuerzas, estructuras y acontecimientos (el colonialismo y su desaparición, la imposición de una religión de Estado, la autocracia de un dictador, el auge o la caída de una región), y derivan su capacidad formativa de comunidad de su aparente relación con esas fuerzas y acontecimientos. Entrañan, en su forma clásica, coaliciones verticales o de múltiples clases.

Pero entender cabalmente el poder hegemónico de tales imágenes requiere del análisis de su elaboración y expresión institucionales. Es ahí donde el Estado asume su papel central. Los movimientos para una región o la fe o la democracia se convierten en movimientos para el Estado; es a través del control del Estado como las comunidades imaginadas pueden ser dotadas de forma material. Si, como sostiene Raymond Williams, un componente básico de toda cultura es una tradición selectiva, uno de los medios más importantes para elegir y difundir esa tradición son las instituciones del propio Estado: los colegios, la prensa y otros medios, etcétera. A través de estas formas, las fuerzas y los acontecimientos que dieron paso a la comunidad imaginada pueden recrearse constantemente, incluso después del paso de los acontecimientos o de la inactividad de las fuerzas. La comunidad política que nace como proyecto regionalista, religioso, populista o anticolonial se convierte en una lucha por el Estado y se mantiene a través del control del Estado.

Sin embargo, como se ha subrayado a lo largo de esta obra, nuestra noción de las estructuras de poder debe de ser sensible a las fuentes de debilidad y contradicción, a la presencia o posibilidad de resistencia en las comunidades políticas emergentes y quizás alternativas. Pero también debemos cuidarnos de no ceder a dos fuertes tentaciones. Una, situar nuestra noción de resistencia dentro de un modelo histórico oposicional, contraponer una cultura genuinamente popular a la cultura hegemónica espuria. Ya nos hemos encontrado con esa tentación a lo largo de este ensayo. La segunda sería pasar con excesiva rapidez a una discusión de la

cultura y la política de la clase trabajadora. Ya llegaremos a ella, pero la mayoría de las formas de contrahegemonía o cultura alternativa no adoptan una forma específica de clase. Nuestra noción de los movimientos culturales hegemónicos y contrahegemónicos ha de situarse en el contexto de las divisiones de clase, pero no ha de reducirse a determinadas posturas de clase. De hecho, dada la perspectiva sobre la proletarización desigual bosquejada en el presente ensayo, nos sorprenderá cuando esos movimientos *sí* adopten esa forma. Tenemos importantes ejemplos históricos de tales movimientos y hay una creciente literatura sobre historia social que está ampliando nuestra lectura de la experiencia y la cultura del colectivo trabajador incluso en "décadas no heroicas" (Williams 1979: 135). Pero necesitamos ubicar estas experiencias y movimientos en un contexto allende las formas de cultura y política hegemónica y contrahegemónicas que no son específicas de una clase.[12]

Dada la naturaleza de las comunidades políticas hegemónicas y las estructuras políticas y económicas en las que se encuentran insertadas, la mayoría de los movimientos y las imágenes alternativas adoptan una forma (y pueden implicar un contenido) similar a la forma de la cultura dominante. La comunidad dominante imaginada puede invocar la igualdad de regiones, religiones e individuos, pero las políticas públicas favorecerán a ciertas regiones, clases o proyectos. Los sentimientos de inquietud o descontento pueden adoptar formas religiosas o regionalistas, quizás resultar en movimientos políticos. Estos sentimientos y movimientos también incluirán imágenes de comunidad que pueden operar como alternativas a la hegemónica.

Las nuevas comunidades surgen en contextos políticos, pero no necesitan de objetivos políticos. La conversión de los indígenas colta al protestantismo en Ecuador (Muratorio 1980; véase el capítulo cuatro del presente libro), por ejemplo, debe entenderse en términos de la respuesta indígena a la experiencia de la explotación, el Estado y la fe católica dominante. El proceso implicó el rechazo de ciertos aspectos de la cultura dominante y un intento por mantener la identidad étnica a través del paradójico (y fundamentalmente contradictorio) medio de una fe religiosa individualista. No obstante, en ciertos contextos estas comunidades alternativas pueden adoptar una forma política y organizarse de manera religiosa, étnica, regionalista o por clase. Así pues, un elemento central de nuestro análisis de las comunidades contrahegemónicas ha de ser el estudio de las formas y los símbolos culturales en torno a los que es posible construir imágenes alternativas de comunidad, además de la exploración de las formas organizativas o institucionales mediante las que es posible dotar de expresión política a esas imágenes.

Nuestra exposición hasta ahora debe de haber dejado claro que las comunidades políticas alternativas serán a menudo coaliciones verticales, conformadas por varias clases y similares en forma a las comunidades hegemónicas. Sin embargo, no necesariamente han de adoptar esa forma. Podemos cerrar el planteamiento con una breve consideración de ejemplos de comunidades horizontales que vinculan varios segmentos de un colectivo heterogéneo de trabajadores. Pensemos, primero, en los huasicanchinos del Perú (Smith 1989; véase el capítulo siete de este libro). En ese caso, el discurso de comunidad operó como poderosa fuerza material en la lucha de los huasicanchinos por la tierra y el sustento. Enraizada en experiencias genuinamente precapitalistas, y prolongada hasta el presente de manera tal que es capaz de abarcar a migrantes de Lima y Huancayo, la imagen de comunidad sirvió para movilizar a los huasicanchinos en una sofisticada y exitosa lucha en contra de las haciendas y el Estado. Aunque el discurso de comunidad unió a una población heterogénea de pastores y vendedores de fruta, se trataba de una imagen arraigada en un lugar y un conjunto de conflictos específicos, y no podría ampliarse para abarcar a pastores o migrantes de otras localidades.

Sin embargo, esa ampliación muchas veces sí es posible. *The Making of the English Working Class*, de Thompson, es una consideración de los procesos económicos, políticos y culturales mediante los cuales una clase trabajadora fue formada y se formó a sí misma. El libro termina precisamente en el momento en que la política de los trabajadores empieza a adoptar la forma de clase. De igual modo, William Sewell, en *Work and Revolution in France* (1980) analiza el cambiante "lenguaje del trabajo" desde el Viejo Régimen hasta 1848, y detalla las transformaciones económicas y los procesos políticos y culturales mediante los cuales diversos tipos de artesanos trascendieron las fronteras y las divisiones de su oficio y empezaron a verse a sí mismos

---

[12] No basta con *suponer* una relación entre clase y cultura, al igual que no basta con suponer su ausencia, para afirmar simplemente la importancia de la etnicidad o de otras "subculturas" que atraviesan las líneas de clase. Estas aseveraciones solo toman entidades cosificadas ("clase", "cultura", "etnicidad") y proponen relaciones no problematizadas (a veces denominadas "dialécticas") entre sí, en lugar de ver cada término interconectado dentro de procesos históricos contradictorios. En el proceso los términos se convierten en esencias más que en relaciones. Necesitamos considerar cuidadosamente *por qué* en este tiempo y espacio las comunidades políticas adoptan determinada forma de clase y en otro tiempo y espacio adoptan una forma étnica o de otra índole.

como clase y a actuar como tal. Podríamos citar y explicar largamente otros ejemplos de la literatura sociohistórica sobre la experiencia de las clases trabajadoras en Europa y Norteamérica.[13]

Podríamos considerar ejemplos más recientes de la experiencia latinoamericana. En este punto sería útil explorar el uso de la imaginería del diablo y la práctica de ritos de propiciación entre los trabajadores de las minas de estaño en Bolivia a la luz de las preocupaciones plasmadas en el presente ensayo. Primero, señalemos que los mineros del estaño no eran sino una fracción (muy militante) de la población trabajadora boliviana. El sindicato sirve como locus organizativo efectivo para esa fracción y puede llegar a otros grupos gracias a los partidos políticos de oposición. Sin embargo, esas conexiones requieren de imágenes culturales y también de organización política. Si nuestra sugerencia previa respecto a que los ritos de propiciación tenían menos que ver con las reciprocidades recordadas que con un intento consciente de conectarse con una identidad indígena y preservarla, entonces la demanda del sindicato puede representar un intento por vincular la política de clase trabajadora con la política étnica, un intento por crear una comunidad política alternativa, horizontal.

Otros ejemplos pueden implicar la creación de nuevas tradiciones. La unión de la teología de la liberación, las comunidades de base y las organizaciones masivas en Nicaragua, El Salvador y otras partes de América Latina ofrece un ejemplo especialmente interesante. Aquí es importante recordar el estudio de Carlos Cabarrús (1983) sobre la creación de la Federación Cristiana de Campesinos Salvadoreños (Feccas) en comunidades cristianas de base en Aguilares, El Salvador (véase el capítulo siete del presente libro). El proceso económico en Aguilares generó un semiproletariado sumamente fraccionado; algunos de sus miembros optaron por el grupo paramilitar Orden y otros por la Feccas. La transformación de esta última al pasar de una organización local a una nacional, así como su creciente militancia ante la represión política constituyen, en más de un sentido, una historia clásica de movilización y organización política. Lo que hace única a esta historia y lo que hace de organizaciones como Feccas algo tan prometedor son sus cimientos en un proceso de formación comunitaria. Estas organizaciones presentan una importante e innovadora resolución de la dialéctica de la creación cultural y la organización política, una resolución capaz de trascender formas previas de organización socialista derivadas de la experiencia europea si, dada la oportunidad, sus oponentes se muestran decididos a rechazarlas.

No obstante, estas organizaciones entrañan sus propias contradicciones. Uno de los elementos más poderosos de la teología de la liberación es su identificación con "el pueblo" y su liberación de un grupo de opresores terrenales. En un colectivo heterogéneo de trabajadores conformado por campesinos, medieros, semiproletarios, obreros industriales y otros, el mensaje de la teología de la liberación crea una comunidad opositora imaginada. En un movimiento político de hecho, por otra parte, "el pueblo" puede incluir una amplia diversidad de grupos y proyectos. En Nicaragua, por ejemplo, la lucha en contra de Somoza estuvo en manos de un grupo relativamente pequeño de guerrillas sandinistas durante casi dos décadas. Sin embargo, conforme la represión gubernamental se tornó más violenta y expansiva a mediados de la década de 1970, se sumaron nuevas organizaciones masivas vinculadas a comunidades cristianas de base, frecuentemente formadas de manera independiente de los sandinistas, pero estableciendo alianzas estratégicas con ellos. Los acontecimientos decisivos en los últimos meses de la revolución consistieron en una serie de insurrecciones populares de gran escala con gran número de personas que no estaban vinculadas con los sandinistas ni otras organizaciones. La caída de Somoza representó una victoria para un "pueblo" que incluía a los sandinistas, otros grupos organizados y masas desorganizadas en pueblos y ciudades, todos unidos por su oposición a Somoza. Así, en el momento del triunfo la revolución incluyó, a diferencia de otros ejemplos abordados en este ensayo, una gran comunidad imaginada, relativamente desorganizada, vertical y conformada por muchas clases, y una comunidad mucho más pequeña, horizontal, específicamente de clase y con una organización impresionante. La contradicción entre ambas llegó hasta el Estado revolucionario.

---

[13] Un elemento fundamental de estos procesos fue la transformación económica capaz de crear la base de una clase trabajadora, es decir, el proceso de proletarización en el sentido clásico. Si he enfatizado la heterogeneidad y el fraccionamiento del pueblo trabajador (divisiones entre campesino y proletario, trabajador calificado y trabajador no calificado, empleado y desempleado, obrero y artesano), también hay que reconocer que el proceso económico crea un tipo de heterogeneidad en un nivel y un tipo de homogeneidad en otro. A pesar de las diferencias evidentes, también hay similitudes evidentes. En Inglaterra y Francia en este periodo, todos los trabajadores son situados en una posición común en relación con el capital, lo que puede servir de base para la acción de la clase trabajadora en las formas clásicas: mediante sindicatos, partidos, etcétera. Por ende, aun cuando el proceso económico disuelve cierto tipo de relaciones, crea las bases de otros tipos.

Empezamos por la cultura, después pasamos a la historia y terminamos con la política. Esta progresión no ha de causar sorpresa. Incluso en su punto más esotérico, las ideas antropológicas sobre la cultura entrañan una serie de ideas en torno a la historia, el capitalismo, el Estado, la acción política. Al trasladar este ensayo de las ideas sobre la economía natural a la consideración de los movimientos políticos en El Salvador y Nicaragua he intentado hacer explícitas esas conexiones. Werner Sombart no estaba solo al recurrir a la Edad Media o el pasado o a los Otros culturales para sustentar argumentos sobre el presente; simplemente fue más explícito que otros autores. Desde luego, esto no significa que no podamos formular un pronunciamiento en cuanto a la cultura hasta haber obtenido un cargo en el gobierno sandinista o en las filas de su oposición respaldada por los Estados Unidos. Sí significa que los textos culturales constituyen comentarios. Tienen autores y públicos, y las acciones que inscriben tienen consecuencias.

Cuando vinculamos el simbolismo de La Santísima con el simbolismo de las bocinas empezamos a articular un mundo de política y privilegios, poder y posicionamiento. La mayoría consideraríamos vulgar y rechazaríamos la aseveración de Frederick Jameson según la cual "El otro lado de la cultura es sangre, tortura, muerte y horror" (1984: 57). Pero tal vez deberíamos reconsiderarla. Geertz se muestra consciente de esa conexión cuando, en una nota a pie del artículo sobre las peleas de gallos en Bali, apunta que entre 40 mil y 80 mil balineses fueron asesinados durante la contrarrevolución de 1965 en Indonesia (Geertz 1937c: 452). Como lo señala Geertz, las peleas de gallos no "causaron" el derramamiento de sangre. Sin embargo, no es pertinente aislar la forma cultural o el contenido cultural del proceso político. Por desgracia, la mayoría de los lectores del ensayo de Geertz recuerdan el tono modesto de su descripción de la redada policial que irrumpe en una pelea de gallos o su erudita elucidación sobre los gallos y los hombres. Rara vez recuerdan o leen las notas a pie. Mi objetivo con este libro ha sido hacer de la nota a pie de carácter político parte integral del texto cultural: advertir la política en la cultura.

BIBLIOGRAFÍA

ADAMS, Richard N.

Crucifixion by power. Austin: University of Texas Press.

ADAS, Michael

1980 "'Moral Economy' or Contest State' Elite Demands on the Origins of Peasant Protest in Southeast Asia." *Journal of Social History* 13: 521-546.

ALBÓ, Xavier

1987 "From MNRistas to Kataristas to Katari" en *Resistence, Rebellion, and Consciousness in the Andean World, 18th to 20th Centuries,* ed. Steve J. Stern, 379-419. Madison: University of Wisconsin Press.

[Stern, Steve J. (comp.) *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes: siglos XVIII al XX*, Perú, Instituto de Estudios Peruanos, 1987.]

ALTHUSSER, Louis

1969 *For Marx.* Nueva York: Pantheon

[1966 *Por Marx.* La Habana: Revolucionaria.]

ALTHUSSER, Louis

1971 *Lenin and Philosophy and Other Essays*. Nueva York: Monthly Review

[1981 *Lenin y la filosofía*, México, Era.]

ALTHUSSER, Louis

1976 *Essays in Self-criticism*. Londres: New Left Books

ALTHUSSER, Louis y Etienne BALIBAR

1970 *Reading Capital*, Nueva York: Pantheon

[1979 *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI]

AMIR, Samin

1976 *Unequal Development,* Nueva York: Monthly Review Press.

[1973 *Desarrollo desigual*, México: Nuestro Tiempo, 1973.]

ANDERSON, Benedict

1983 *Imagined Communities*, Londres: Verso.

1997 *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México: Fondo de Cultura Económica.]

ANDERSON, Perry

1980 *Arguments within English Marxism*, Londres: Verso.

ARCHETTI, Eduardo

1981 *Campesinado y estructuras agrarias en América Latina.* Quito: ceplaes Editores.

ASSADOURIAN, Carlos SEMPAT y otros

1973 *Modos de producción en América Latina.* Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente 40.

BALOYRA, Enrique y John MARTZ

1979 *Political Attitudes in Venezuela.* Austin: University of Texas Press.

BANAJI, Jairus

1977 "Modes of Production in a Materialist Conception of History", *Capital and Class*, 3: 1-44.

BARAN, Paul A.

1957 *The Political Economy of Growth*, Nueva York: Monthly Review Press

[1969 *La economía política del crecimiento*, México, Fondo de Cultura Económica.]

BARNABAS, Josep M.

1984 "The Catholic Church in Colonial Spanish America." *Cambridge History of Latin America* 1: 511-540.

[1990 "La iglesia católica en la Hispanoamérica colonial". En: Leslie Bethell (ed.). *Historia de América Latina.* (Trad. de Antonio Acosta) Barcelona: Crítica: Cambridge University Press. Tomo II (America Latina colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII, XVIII).]

BARTRA, Roger

1974 *Estructura agraria y clases sociales en México.* México: Era.

BASTIEN, Joseph

1978 *Mountain of the Condor*, American Ethnological Society Monograph núm. 64. St. Paul: West.

BAZANT, J.

1977 A *Concise History of Mexico from Hidalgo to Cardenas, 1805-1940.*Cambridge: Cambridge University Press.

[1982 *Breve historia de México de Hidalgo a Cárdenas: 1805-1940*. Trad. Héctor Acosta, México: Premià.]

BEHAR, Ruth

1986 *Santa María del Monte: The Presence of the Past in a Spanish Village*. Princeton: Princeton University Press.

BENEDICT, Ruth

1943 "Two Patterns of Indian Acculturation." *American Anthropologist* 45: 207-212.

BERGAD, Laird

1983 *Coffee and the Growth of Agrarian Capitalism in Nineteenth Century Puerto Rico*. Princeton: Princeton University Press.

BERGQUIST, Charles

1978 *Coffee and Conflict in Colombia, 1886-1910*. Durham: Duke University Press.

BERGQUIST, Charles

1986 *Labor in Latin America: Comparative Essays on Chile, Argentina, Venezuela and Colombia*. Stanford: Stanford University Press.

[1988 *Los trabajadores en la historia latinoamericana: estudios comparativos de Chile, Argentina, Venezuela y Colombia*, México: Siglo XXI, traducción de Gabriel Iriarte Núñez.]

BINFORD, Leigh.

2013 *Tomorrow We'll All Go To The Harvest: Temporary Foreign Worker Programs and Neoliberal Political Economy*. Austin, Texas: University of Texas Press.

BOCK, Philip K.

1980 "Tepoztlán Reconsidered." *Journal of Latin America Lore* 6(1): 129-150.

BRADBY, Barbara

"The Destruction of Natural Economy." *Economy and Society* 4: 127-161.

BUCHER, Karl

1967 [1900] *Industrial Evolution*, 3d ed. Nueva York: Burt Franklin.

BUECHLER, Hans, y Judith M. BUECHLER

1971 *The Bolivian Aymara.* Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.

CABARRÚS, Carlos R.

1983 *Génesis de una revolución: análisis del surgimiento y desarrollo de la organización campesina en El Salvador.* México: Ediciones de la Casa Chata.

CARDOSO, Ciro F. S.

1975 "On the Colonial Modes of Production of the Americas." *Critique of Anthropology* 4 y 5: 1-36.

[1989 (1973) "Sobre los modos de producción coloniales de América", que aparece en Carlos Sempat Assadourian y otros, *Modos de producción en América Latina*, México, Siglo XXI.]

CARDOSO, Ciro F. S.

1975b "Historia económica del café en Centroamérica. Estudio Comparativo." Estudios sociales centroamericanos 4(10): 9-55.

CARDOSO, Ciro F. S.

1986 "Central América: The Liberal Era, c. 1870-1930." *Cambridge History of Latin America* 5: 197-227.

[1990 "América Central: la era liberal, c. 1870-1930" en Leslie Bethell (ed.) *Historia de América Latina*, Barcelona: Crítica y Cambridge University Press. Trad. de Antonio Acosta. Tomo 9, México, América Central y El Caribe, c. 1870-1930, p. 181-209.]

CARDOSO, Fernando Henrique

1971 "Dependency and Development in Latin America." *New Left Review* 74: 83-95.

CARDOSO, Fernando Henrique

1973a "Associated Dependent Development: Theoretical and Practical Implications" en *Authoritarian Brazil,* ed. Alfred Stepan, 142-176.

CARDOSO, Fernando Henrique

1973b "Comentario: Althusserianismo o Marxismo? A propósito del concepto de clases en Poulantzas" en *Las clases sociales en América Latina*, ed. Florestan Fernández, México: Siglo XXI, 137-153.

CARDOSO, Fernando Henrique

1977a "The Consumption of Dependency Theory in the United States." *Latin American Research Review* 12(3): 7-24.

[1977 "El consumo de la teoría de la dependencia en los Estados Unidos", *El trimestre económico*, vol. 44, num. 173(1), enero-marzo, pp. 33-52.]

CARDOSO, Fernando Henrique

1977b "The Originality of a Copy: CEPAL and the Idea of Development." CEPAL Review, Segundo semestre 1977, 7-40.

[1977 "La originalidad de la copia: la CEPAL y la idea del desarrollo", *Revista de la CEPAL*, Segundo semestre, núm. 4.]

CARDOSO, Fernando Henrique y Enzo FALETTO

1979 *Dependency and Development in Latin America.* Berkeley: University of California Press.

[1979 *Dependencia y desarrollo en América Latina: ensayo de interpretación sociológica*, México, Siglo XXI.]

CARVALLO, Gastón y Josefina RÍOS DE HERNÁNDEZ

1979 *Agricultura y sociedad: Tres ensayos históricos.* Caracas: cendes.

CHANCE, John

1978 *Race and Class in Colonial Oaxaca.*Stanford: Stanford University.

[1982 *Razas y clases en la Oaxaca colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista (Colec. INI, núm. 64).]

CHAYANOV, A. V.

1966 [1925] *The Theory of Peasant Economy*. Homewood, IL: Richard Irwin.

[1974 *La organización de la unidad económica campesina*, Buenos Aires, Nueva Visión.]

CHINCHILLA, Norma y James DIETZ

1981 "Toward a New Understanding of Development and Underdevelopment." *Latin American Perspectives* 8 (3 y 4): 138-147.

CLARKE, Julian

1981 "'Capital in General' and Non-Capitalist Relations." *Critique of Anthropology* 16: 31-42.

CLIFFORD, James

1983 "On Etnographic Authority." *Representations* 1(2): 118-146.

[1991 "Sobre la autoridad etnográfica", Carlos Reynoso (comp.) *El surgimiento de la antropología posmoderna*, México, Gedisa.

[1995 "Sobre la autoridad etnográfica" en *Dilemas de la cultura: antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona, Gedisa, pp. 39-77. Traducción de Carlos Reynoso.]

CLIFFORD, James y George MARCUS (eds.)

1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography.* Berkeley: University of California Press.

[1991 *Retóricas de la antropología*, Madrid: Júcar. Traducción de José Luis Moreno.]

CLINE, Howard

1949 "Civil Congregations of the Indians in New Spain, 1598-1606", *Hispanic American Historical Review* 29: 349-369.

[1955 "Congregaciones civiles de los indios de la Nueva España, 1598-1606", *Boletín del Archivo General de la Nación*, XXVI, núm. 2, pp. 195-236.]

COATSWORTH, John

1981 *Growth Against Development: The Economic Impact of Railroads in Porfirian Mexico*. De Kalb: Northern Illinois University Press.

[1984 *El impacto económico de los ferrocarriles en el Porfiriato: crecimiento contra desarrollo*, México, Era. Traducción de Héctor Manjarrez. *El impacto económico de los ferrocarriles en el Porfiriato: Crecimiento y desarrollo.* 2 vols. México, SepSetentas, 1976. Traducción de Julio Arteaga Hernández.]

COHN, Bernard

1980 "History and Anthropology: The State of Play." *Comparative Studies in Society and History* 22: 198-221.

COHN, Bernard

1981 "Anthropology and History in the 1980s. Toward a Rapprochement." *Journal of Interdisciplinary History* 12: 227-252.

COLLIER, David (ed.)

1979 *The New Authoritarianism in Latin America.* Princeton: Princeton University Press.

[1985 Collier, David (comp.) *El nuevo autoritarismo en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.]

COMAROFF, Jean

1985 *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*. Chicago: University of Chicago Press.

CONRAD, Joseph

1960 [1904] *Nostromo*. Nueva York: New American Library.

[1970 *Nostromo: relato de un litoral.* México: UNAM, Prólogo de Sergio Pitol. Dos volúmenes.]

COOK, Scott

1973 "Production, Ecology, and Economic Anthropology: Notes Toward an Integrated Frame of Reference." *Social Science Information* 12(1): 25-52.

COOK, Scott

1982 *Zapotec Stoneworkers: The Dynamics of Rural Simple Commodity Production in Modern Mexican Capitalism*. Washington, D. C.: University Press of America.

COOK, Scott y Martin DISKIN, eds.

1976 *Markets in Oaxaca.* Austin: University of Texas Press.

COOK, Scott y Martin DISKIN (comps.)

[1975 *Mercados de Oaxaca*. México: INI / SEP. Traducción de Antonieta S. de Hope.]

COOK, Sherburne F., y Woodrow BORAH

1972-1979 *Essays in Population History: Mexico and the Caribbean*, 3 vols. Berkeley: University of California Press.

[1977-1980 *Ensayos sobre historia de la población: México y el Caribe*, 3 volúmenes, México, Siglo XXI, traducción de Clementina Zamora.]

COQUERY-VIDROVITCH, Catherine

1978 "Research on an African Mode of Production" en *Relations of Production,* ed. David Seddon, 261-288. Londres: Frank Cass.

CÓRDOVA, Armando

1979 *Inversiones extranjeras y subdesarrollo: El modelo primario exportador imperialista.* Caracas. Universidad Central.

CRAPANZANO, Vincent

1986 "'Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description" en *Writing Culture*, ed. James Clifford y George Marcus, 51-76. Berkeley: University of California Press.

[1991 "El dilema de Hermes: la máscara de la subversión en las descripciones etnográficas", en *Retóricas de la antropología*, Madrid: Júcar. Traducción de José Luis Moreno.]

CUEVA, Agustín

1977 *El desarrollo del capitalismo en América Latina: ensayo de interpretación histórica.* México: Siglo XXI.

DA MATTA, Roberto

1986 "Review of Chevalier and Taussig." *Social Analysis* 19: 57-63.

DALTON, George

1972 "Peasantries in Anthropology and History", *Current Anthropology*, 13: 385-415.

DAVENPORT, William

1969 "The Hawaiian 'Cultural Revolution': Some Economic and Political Con-siderations." *American Anthropologist* 71: 1-20.

DAVIS, Natalie Zemon

1981 "Anthropology and History in the 1980's: The Possibilities of the Past." *Journal of Interdisciplinary History*, 12: 267-276.

DEAN, Warren

1976 *Rio Claro: A Brazilian Plantation Systema, 1820-1920*. Stanford: Stanford University Press.

DEERE, Carmen Diana

1986 "The Peasantry in Political Economy: Trends of the 1980s." Conferencia presentada en el Annual Meeting of the Latin American Studies. Boston.

DEERE, Carmen Diana y Alan DE JANVRY

1979 "A Conceptual Frameword for the Empirical Analysis of Peasants." *American Journal of Agricultural Economics*, 61: 601-611.

[1992 "Marco conceptual para el análisis empírico de los campesinos", Revista de CLADES, número especial 2/3, sin paginación <http://www.clades.cl/revistas/2/rev2art1.htm>.]

DEERE, Carmen Diana y Alan DE JANVRY

1981 "Demographic and Social Differentiation among Northern Peruvian Peasants." *Journal of Peasant Studies* 8: 335-366.

DE JANVRY, Alain

1981 *The Agrarian Question and Reformism in Latin America.* Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

DE JANVRY, Alain y Carlos GARRAMON

1977 "The Dynamics of Rural Poverty in Latin America." *Journal of Peasant Studies* 4: 206-216.

DE LA PEÑA, Guillermo

1982 *A Legacy of Promises*. Austin: University of Texas Press.

[1980 *Herederos de promesas: agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*, México, CIESAS (ediciones de la Casa Chata, núm. 11).]

DOBB, Maurice

1963 *Studies in the Development of Capitalism*, 2d ed. Nueva York: International Publishers.

[1971 *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, México, Siglo XXI.]

DONHAM, Donald

1981 "Beyond the Domestic Mode of Production." *Man* 16: 515-541.

DUPRÉ, Georges y Pierre-Philippe REY

1978 "Reflections on the Relevance of a Theory of the History of Exchange" en *Relations of production,* ed. David Seddon, 171-208. Londres: Frank Cass.

DURRENBERGER, E. Paul, ed.

1984 *Chayanov, Peasants, and Economic Anthropology*. Nueva York: Academic

EDWARDS, Richard, Michael REICH y David M. GORDON (eds.)

1975 *Labor Market Segmentation*. Lexington, MA: D. C. Heath.

[1986 *Trabajo segmentado, trabajadores divididos: la transformación histórica del trabajo en Estados Unidos*, Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social. Traducción de Manuel Vilas Fernández.]

ELLNER, Steve

1980 "Political Party Dinamics in Venezuela and the Outbreak of Revolutionary Warfare." *Interamerican Economic Affairs* 34(2): 3-24.

ELLNER, Steve

1981 "Factionalism in the Venezuelan Communist Movement, 1937-1948." *Science and Society* 45: 52-70.

ENGELS, Frederick

1972 [1882] "The Mark" en *Socialismo: Utopian and Scientific,* 77-93. Nueva York: International Publishers.

[1969 "La Marca", en Maurice Godelier, *Sobre el modo de producción asiático*, Barcelona: Martínez Roca, 211-232.]

EVANS, Peter

1979 *Dependent Development: The Alliance of Multinational, State, and Local Capital in Brazil*. Princeton: Princeton University Press.

FARRISS, Nancy

1978 "Nucleation versus Dispersal: The Dynamics of Population Movement in Colonial Yucatan." *Hispanic American Historical Review* 58: 187-216.

FARRISS, Nancy

1984 *Maya Society under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival.*Princeton: Princeton University Press.

[1992 *La sociedad maya bajo el dominio colonial: la empresa colectiva de la supervivencia*. Madrid: Alianza. Versión española de Javier Setó y Bridget Frostall Comber.]

FAVRE, Henri

1977 "The Dynamics of Indian Peasant Society and Migration to Coastal Plantations in Central Peru" en *Land and Labour in Latin America*, ed. Kenneth Duncan e Ian Rutledge, 83-102. Cambridge: Cambridge University Press.

[1987 "La dinámica de la sociedad campesina indígena y la migración a las plantaciones costeras del centro de Perú", en Kenneth Duncan e Ian Rutledge (comps.), *La tierra y la mano de obra en América Latina: ensayos sobre el desarrollo del capitalismo agrario en los siglos XIX y XX*, México: Fondo de Cultura Económica. Traducción de Rodolfo Piña García.]

FITTING, Elizabeth

2011 *The Struggle for Maize: Campesinos, Workers, and Transgenic Corn in the Mexican Countryside*. Durham, Carolina del Norte: Duke University Press.

FONT, Mauricio

1987 "Coffee Planters, Politics and Development in Brazil." *Latin American Research Review* 22(3): 69-90.

FORMAN, Shepard

1975 *The Brazilian Peasantry*. Nueva York: Columbia University Press.

FOSTER-CARTER, Aidan

1978 "The Modes of Production Controversy." *New Left Review* 107: 47-77.

FOX, Richard

1985 *Lions of the Punjab: Culture in the Making*. Berkeley: University of Cali-fornia Press.

FRANK, Andre Gunder

1967 *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*. Nueva York: Monthly Review Press.

[1978 *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, México: Siglo XXI.]

FRANK, Andre Gunder

1969 *Latin America: Underdevelopment or Revolution?* Nueva York: Monthly Review Press.

[1976 *América Latina: subdesarrollo o revolución*, México: Era.]

FRIEDMAN, Jonathan

1975 "Tribes, States and Transformations" en *Marxist Analyses and Social Anthropology*, ed. Maurice Bloch, 161-202. Londres: Malaby.

[1977 "Tribus, estados y transformaciones" en Maurice Bloch (comp.) *Análisis marxista y antropología social*, Barcelona: Anagrama, pp. 190-239.]

FRIEDMAN, Jonathan

1987 "Generalized Exchange, Theocracy, and the Opium Trade." *Critique of Anthropology* 7(1): 15-31

FRYKMAN, Jonas y Orvar LOFGREN

1987 *Culture Builders: A Historical Anthropology of Middle-Class Life*. New Brunswick: Rutgers University Press.

FURTADO, Celso

1970 *The Economic Development of Latin America*, 2da. ed. Cambridge: Cambridge University Press.

[1977 *La economía latinoamericana: formación histórica y problemas contemporáneos*, México: Siglo XXI, Traducción de Angélica Gimpel.]

GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel

1983 1982 Nobel Prize Acceptance Speech. New York Times, 6 de febrero de 1983, OpEd page.

[2010 "La soledad de América Latina", en *Yo no vengo a decir un discurso*, México, Mondadori, 21-30.]

GEERTZ, Clifford

1973a *The Interpretation of Cultures*, Nueva York: Basic.

[1987 *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa.]

GEERTZ, Clifford

1973b "Thick Description: Toward and Interpretative Theory of Culture" en *The Interpretation of Cultures,* 3-30. Nueva York: Basic.

[1987 "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura" en *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa, pp. 19-40.]

GEERTZ, Clifford

1973c "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight" en *The Interpretation of Cultures,* 412-453. Nueva York: Basic.

[1987 "Juego profundo: análisis de una pelea de gallos en Bali" en *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa, 339-372.]

GEERTZ, Clifford

1980 *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton: Princeton University Press.

[2000 *Negara: el Estado-teatro en el Bali del siglo XIX*, Madrid: Paidós. Traducción de Albert Roca Álvarez.]

GEERTZ, Clifford

1983 "Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought" en *Local Knowledge*, 19-35. Nueva York: Basic.

[1994 "Géneros confusos: la refiguración del pensamiento social." En *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona: Paidós, 31-50.]

GERMANI, Gino, Torcuato S. DI TELLA y Octavio IANNI

1973 *Populismo y contradicciones de clase en Latioamérica.* México: Era.

GIBSON, Charles

1964 *The Aztecs Under Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press.

[1980 *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*. México: Siglo XXI. Traducción de Julieta Campos.]

GIBSON, Charles

1984 "Indian Societies Under Colonial Rule." *Cambridge History of Latin America* 1: 381-419.

[1990 "Las sociedades indias bajo el dominio español" en Leslie Bethell (ed.) *Historia de América Latina*, Barcelona: Crítica y Cambridge University Press. Trad. de Antonio Acosta. Tomo 4, América Latina: población, sociedad y cultura, pp. 157-188.]

GIDDENS, Anthony

1971 *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim, and Max Weber.* Cambridge: Cambridge University Press.

[1994 *El capitalismo y la moderna teoría social: un análisis de los escritos de Marx, Durkheim y Max Weber*, Barcelona: Labor.]

GLADE, William

1986 "Latin America and the International Economy, 1870-1914." *Cambridge History of Latin America* 4: 1-56.

[1991 "América Latina y la economía internacional, 1870-1914" en Leslie Bethell (ed.) *Historia de América Latina*, Barcelona: Crítica y Cambridge University Press. Trad. de Antonio Acosta. Tomo 8 (América Latina: economía y sociedad, c. 1870-1930, 1-49.]

GODELIER, Maurice

1972 *Rationality and Irrationality in Economics*. Nueva York: Monthly Review Press.

[1978 *Racionalidad e irracionalidad en economía*. México: Siglo XXI, Traducción de Nicole Blanc.]

GODELIER, Maurice

1977 *Perspectives in Marxist Anthropology.* Nueva York: Cambridge University Press

GODELIER, Maurice

1978 "The Concept of the 'Asiatic Mode of Production' and Marxist Models of Social Evolution" en *Relations of Production,* ed. David Seddon, 209-288. Londres: Frank Cass.

[1969 "Modo de producción asiático y los esquemas marxistas de evolución de las sociedades" en *Sobre el modo de producción asiático*, Barcelona: Martínez Roca, 13-67.]

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo ed.

1984 *América Latina: Historia de medio Siglo,* 2 vols. México: Siglo XXI.

GONZÁLEZ LEÓN, Adriano

1967 *País portátil*. Barcelona: Seix Barral.

GORDON, David M.

1972 *Theories of Poverty and Unemployment*. Lexington, MA: D.C. Heath

GORDON, David M., Richard EDWARDS y Michael REICH

1982 *Segmented Work, Divided Workers*. Nueva York: Cambridge University Press.

[1986 *Trabajo segmentado, trabajadores divididos: la transformación histórica del trabajo en Estados Unidos*, Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.]

GRAMSCI, Antonio

1971 *Selections from the Prison Notebooks*, ed. y trad. de Quintin Hoare [1929-1935] y Geoffrey Nowell Smith. Nueva York: International.

[1981 *Cuadernos de la cárcel*, México, Era, Traducción de Ana MaríaPalos.]

GREGORY, Chris

1986 "On Taussig on Aristotle and Chevalier on Everyone." *Social Analysis* 19: 64-69.

GREISHABER, Erwin P.

1979 "Hacienda-Indian Community Relations and Indian Acculturation: An Historiographical Essay." *Latin American Research Review* 14(3): 107-128.

GRENIER, Yvon.

1998 *The Emergence of Insurgency in El Salvador: Ideology and Political Will*. Pittsburgh, Pensilvania: University of Pittsburgh Press.

GUDMUNDSON, Lowell

1986 *Costa Rica Before Coffee: Society and Economy on the Eve of the Export Boom*.Baton Rouge: Louisiana State University Press.

[1993 *Costa Rica antes del café: sociedad y economía en vísperas del boom exportador*. San José: Costa Rica.]

GUTMAN, Herbert

1976 *Work, Culture and Society in Industrializing America*. Nueva York: Random House.

HALE, Charles

1968 *Mexican Liberalism in the Age of Mora, 1821-1853*. New Haven: Yale University Press.

[1972 *El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853*. México: Siglo XXI. Traducción de Sergio Fernández Bravo y Francisco González Arámburo.]

HALE, Charles

1973 "The Reconstruction of Nineteenth-Century Politics in Spanish America: A Case for the History of Ideas." *Latin American Research Review* 8(2): 53-73.

[2010 "La reconstrucción del proceso político del siglo XIX: un caso para la historia de las ideas" en Charles A. Hale, *El pensamiento político en México y Latinoamérica. Artículos y escritos breves*, selección y edición, Gabriel Torres Puga, Josefina Zoraida Vázquez. México: El Colegio de México, pp. 337-366.]

HALE, Charles

1986 "Political and Social Ideas in Latin America, 1870-1930." *Cambridge History of Latin America* 4: 367-441.

[1991 "Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930." En Leslie Bethell (ed.) *Historia de América Latina*, Tomo 8, América Latina: Cultura y sociedad 1830-1930. Barcelona: Crítica y Cambridge University Press, 1-64.]

HALL, Stuart

1981 "In Defense of Theory" en *People's History and Socialist Theory,* ed. Raphael Samuel, 378-385. Londres: Routledge and Kegan Paul.

[1984 "En defensa de la teoría." En Raphael Samuel (editor), *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona: Crítica, 277-286.]

HALPERIN, Rhoda y James DOW eds.

1977 *Peasant Livelihoods.* Nueva York: St. Martin's.

HARBSMEIER, Michael

1978 "Critique of Political Economy, Historical Materialism and Pre-Capitalist Social Forms." *Critique of Anthropology* 12: 3-37.

HARRIS, Marvin

1964 *Patterns of Race in the Americas.* Nueva York: Walker and Company.

HARRIS, Marvin

1968 *The Rise of Anthropological Theory*. Nueva York: Crowell.

[1978 *El desarrollo de la teoría antropológica: una historia de las teorías de la cultura*. Madrid: Siglo XXI.]

HARRIS, Marvin

1979 *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*. Nueva York: Random House.

[1982 *El materialismo cultural.* Madrid: Alianza.]

HARRISON, Mark

1975 "Chayanov and the Economics of the Russian Peasantry." *Journal of Peasant Studies* 2: 389-417.

[1981 "Chayanov y la economía del campesinado ruso" en Alexandr Chayanov y otros, *Chayanov y la teoría de la economía campesina,*México, Siglo XXI, 153-188.]

HARRISON, Mark

1977 "The Peasant Mode of Production in the Work of A. V. Chayanov." *Journal of Peasant Studies* 4: 323-336.

HARRISON, Mark

1979 "Chayanov and the Marxists." *Journal of Peasant Studies* 7: 86-100.

HARVEY, David.

1989 *The Condition of Posmodernity*. Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press.

HENFREY, Colin

1981 "Dependency, Modes of Production, and the Class Analysis of Latin America." *Latin American Perspectives* 8 (3 y 4): 17-54.

HERNÁNDEZ, Josefina Ríos de

1988 *La hacienda venezolana: una visión a través de la historia oral.* Caracas: Fondo Editorial Tropykos.

HEWITT DE ALCÁNTARA, Cynthia

1984 *Anthropological Perspectives on Rural Mexico.* Londres: Routledge and Kegan Paul.

[1988 *Imágenes del campo: interpretación antropológica del México rural.* México: El Colegio de México. Colmich.]

HILTON, Rodney, ed.

1976 *The Transition from Feudalism to Capitalism*. Londres: New Left Books.

[1977 *La transición del feudalismo al capitalismo*. Barcelona, Crítica.]

HINDESS, Barry, y Paul Q. HIRST

1975 *Pre-Capitalist Modes of Production*. Londres: Routledge and Kegan Paul.

[1979 *Los modos de producción precapitalistas*. Barcelona: Península.]

HINDESS, Barry, y Paul Q. HIRST

1977 *Mode of Production and Social Formation*. Atlantic Highlands: Humanities Press.

HIRST, Paul Q.

1979 "The Necessity of Theory." *Economy and Society* 8: 417-445.

HOBSBAWM, Eric

1959 *Primitive Rebels*. Nueva York: Norton.

[1968 *Rebeldes primitivos: estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. Barcelona: Ariel. Traducción de Joaquín Romero Maura.]

HOLLOWAY, Thomas

1980 *Inmigrants on the Land: Coffee and Society in São Paulo, 1886-1934*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

HOLMES, Douglas

1983 "A Peasant-Worker Model in a Northern Italian Context." *American Ethnologist* 10: 734-748.

HUMBOLDT, Alexander Von

1818 *Personal Narrative of Travels to the Equinoctial Regions of the New Continent during the Years 1799-1803*. Londres: Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown.

[1942 *Viaje a las regiones equinocciales del nuevo continente: hecho en 1799, 1800, 1801, 1803 y 1804*. Caracas: Escuela Técnica Industrial.]

JAMESON, Fredric

1984 "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism." *New Left Review* 146: 53-92.

[1996 "La lógica cultural del capitalismo tardío" en *Teoría de la postmodernidad*, Madrid: Trotta. Traducción de Celia Montolía Nicholson y Ramón del Castillo, 23-84.]

JIMÉNEZ, Michael

1995 "'From Plantation to Cup': Coffee and Capitalism in the United States, 1830-1930" en *Coffee, Society, and Power in Latin America*, William Roseberry, Lowell Gudmundson y Mario Samper Kutschbach, eds., pp. 38-64. Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press.

JOHNSON, John

1964 *The Military and Society in Latin America*. Stanford: Stanford University Press.

[1964 *Militares y sociedad en América Latina*, Buenos Aires: Solar y Hachette.]

JOHNSON, Richard

1981 "Against Absolutism" en *People's History and Socialist Theory,* ed. Raphael Samuel, 386-396. Londres: Routledge and Kegan Paul.

[1984 "Contra el absolutismo" en Raphael Samuel (editor), *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona: Crítica, 287-300.]

JOHNSON, Richard

1982 "Reading for the Best Marx: History-Writing and Historical Abstraction" en *Making Histories: Studies in History-Writing and Politics.*, ed. Richard Johnson, Gregor McLennan, Bill Schwarz y David Sutton, 153-201. Minneapolis: University of Minnesota Press.

JONES, Gareth Sedman

1983 *Languages of Class: Studies in English Working Class History, 1832-1982.*Cambridge: Cambridge University Press.

[1989 *Lenguajes de clase: estudios sobre la historia de la clase obrera inglesa (1832-1982)*, México, Siglo XXI.]

JOSEPH, Gilbert M.

1986 *Rediscovering the Past at Mexico's Periphery: Essays on the History of Modern Yucatán*. University: University of Alabama Press.

KAHN, Joel

1981a "Marxist Anthropology and Segmentary Societies: A Review of the Literature" en *The Anthropology of Pre-Capitalist Societies,* ed. Joel Kahn y Joseph R. Llobera, 57-88. Atlantic Highlands: Humanities Press.

KAHN, Joel

1981b "Mercantilism and the Emergence of Servile Labour in Colonial Indonesia" en *The Anthropology of Pre-Capitalist Societies,* ed. Joel Kahn y Joseph R. Llobera, 185-213. Atlantic Highlands: Humanities Press.

KAHN, Joel y Josep R. LLOBERA

1981 "Towards a New Marxism or a New Anthropology?" en *The Anthropology of Pre-Capitalist Societies,* ed. Joel Kahn y Joseph R. Llobera, 263-329. Atlantic Highlands: Humanities Press.

KATZ, Friedrich

1974 "Labor Conditions on Haciendas in Porfirian Mexico: Some Trends and Tendencies." *Hispanic American Historical Review* 54: 1-47.

[1976 "Condiciones de trabajo en las haciendas de México durante el Porfiriato: modalidades y tendencias" en *La servidumbre agraria en México en la época porfiriana*. Introducción y selección de Friedrich Katz, traducción de Antonieta Sánchez Mejorada, 15-91.]

KATZ, Naomi y David KEMNITZER

1979 "Mode of Production and the Process of Domination: The Classical Kingdom of Dahomey" en *New Directions in Political Economy,*ed. Madeline Barbara Leons y Frances Rothstein, 49-79. Westport, CT: Greenwood Press.

KEISING, Roger

1987 "Anthropology as Interpretative Quest." *Current Anthropology* 28(2): 161-176.

KIRKPATRICK, Jeanne

1979 "Dictatorships and Double Standards." *Commentary* 68(5): 34-45.

[1981 "Dictaduras y dualidad de criterios." *Estudios públicos*, núms. 4-5. http://www.cepchile.cl/1_1280/doc/dictaduras_y_dualidad_de_criterios.html#.UTPUFTDqmYs,]

KORSCH, Karl

1971 *Marxism and Philosophy*. Nueva York: Monthly Review Press

[1971 *Marxismo y filosofía*. México: Era. Traducción de Elizabeth Berniers.]

LACLAU, Ernest

1971 "Feudalism and Capitalism in Latin America." *New Left Review* 67: 19-38.

[1973 "Feudalismo y capitalismo en América Latina" en Ernesto Laclau y otros, *Modos de producción en América Latina,* México y Buenos Aires: Siglo XXI, 23-46.]

LACLAU, Ernest

1977 *Politics and Ideology in Marxist Theory*. Londres: Verso.

[1978 *Política e ideología en la teoría marxista: capitalismo, fascismo, populismo*, Madrid: Siglo XXI.]

LARSON, Brooke

1988 *Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia: Cochabamba 1550-1900*. Princeton: Princeton University Press.

[1992 *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia: Cochabamba, 1550-1900*. La Paz: Ceres y Hisbol.]

LEACH, Edmund

1964 [1954] *Political Systems of High Burma: A Study of Kachin Social Structure*. Boston: Beacon.

[1977 *Sistemas políticos de la Alta Birmania: estudios sobre la estructura social Kachin*. Barcelona: Anagrama.]

LEARS, Jackson

1985 "The Concept of Cultural Hegemony: Problems and Possibilities." *American Historical Review* 90: 567-593.

LEAVIS, Frank R. y Denys THOMPSON

1977 [1933] *Culture and Environment*. Westport, CT: Greenwood Press.

LEHMAN, David

1982 "After Chayanov and Lenin: New Paths of Agrarian Capitalism." *Journal of Development Economics* 11: 133-161.

LENIN, V. I.

1964 [1899] *The Development of Capitalism in Russia*. Moscú: Progress Publishers.

[1974-1975 *El desarrollo del capitalismo en Rusia: el proceso de la formación del mercado interno para la gran industria.* Moscú: Progreso.]

LEVINE, Daniel

1973 *Conflict and Political Change in Venezuela.* Princeton: Princeton University Press.

LEWIS, Cleona

1938 *America's Stake in International Investments*. Washington, D. C.: Brookings Institution.

LEWIS, Oscar

1951 *Life in a Mexican Village: Tepoztlán Restudied.* Urbana: University of Illinois Press.

LIEBERSON, Jonathan

1984 Review of *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology* by Clifford Geertz. *New York Review of Books* 31: 39-46.

LLAMBÍ, Luis

1981 "Las unidades de producción campesina en el sistema capitalista: un intento de teorización". *Estudios Rurales Latinoamericanos* 4 (2): 125-153.

LOMBARDI, John y James HANSON

1970 "The First Venezuela Coffee Cycle, 1830-1855." *Agricultural History* 44: 355-367.

LOMNITZ, Larissa

1977 *Networks and Marginality*. Nueva York: Academic Press.

LOMNITZ-ADLER, Claudio

1982 *Evolución de una sociedad rural*. México: Fondo de Cultura Económica.

LOVE, Joseph

1980 *Sao Paulo in the Brazilian Federation, 1889-1937*. Stanford: Stanford University Press.

LUKACS, Georg

1971 [1922] *History and Class Consciousness*. Cambridge: MIT Press.

[1985 *Historia y conciencia de clase: estudios de dialéctica marxista*. México: Grijalbo.]

LUXEMBURG, Rosa

1968 [1913] *The Accumulation of Capital*. Nueva York: Monthly Review Press.

[1975 *La acumulación del capital*. Buenos Aires: Pasado y Presente. Traducción de Nicolai Bujarin.]

MACIP, Ricardo

2005 *Semos un país de peones: café, crisis y estado neoliberal en el estado de Veracruz*. Puebla: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades / Conacyt.

MAINE, Henry

1970 [1861] *Ancient Law*. Gloucester, MA: Peter Smith.

[1980 *El derecho antiguo*. México: Extemporáneos. Traducción de Pastora de la Peña. Colmich.]

MALAVÉ MATA, Héctor

1974 "La formación histórica del antidesarrollo de Venezuela" en Venezuela: Crecimiento sin desarrollo, D.F. Maza Zavala, Héctor Malavé Mata, Celio S. Orta, Orlando Araujo, Miguel Bolívar Chollet y Alfredo Chacón, 33-197. México: Editorial Nuestro Tiempo.

MALLOY, James, ed.

1977 *Authoritarianism and Corporatism in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

MANDEL, Ernest

1978 *Late Capitalism*. Londres: Verso.

[1979 *El capitalismo tardío*. México: Era. Traducción de Manuel Aguilar con la colaboración de Carlos Maroto.]

MANNERS, Robert

1960 "Methods of Community Analysis in the Caribbean" en *Caribbean Studies: A Symposium,* 2da. ed., ed. Vera Rubin, 80-92. Seattle: University of Washington Press.

MARCUS, George

1986 "Contemporary Problems on Ethnography in the Modern World System" en *Writing Culture*, ed. James Clifford y George Marcus, 165-193. Berkeley: University of California Press.

[1991 "Problemas de la etnografía contemporánea en el mundo moderno" en *Retóricas de la antropología*, Madrid: Júcar. Traducción de José Luis Moreno, 235-298.]

MARCUS, George y Michael FISCHER

1986 *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: University of Chicago Press.

[2000 *La antropología como crítica cultural: un momento experimental*. Buenos Aires: Amorrortu.]

MARÍÑEZ, Pablo

1981 "Acerca de los modos de producción precapitalistas en América Latina." Estudios Sociales Centroamericanos 10 (29): 121-140.

MARTIN, Cheryl English

1985 *Rural Society in Colonial Morelos*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

MARTZ, John

1966 *Acción Democrática: Evolution of a Modern Political Party*. Princeton: Princeton University Press.

MARTZ, John, ed.

1977 *Venezuela: The Democratic Experience*. Nueva York: Praeger.

MARX, Karl

1964a *Economic and Philosophic Manuscripts*. Nueva York: International.

[1982 *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. México: Grijalbo. Versión al español de Wenceslao Roces.]

MARX, Karl

1964b "14 March 1868 Letter to Engels" en *Pre-Capitalist Economic Formations*, ed. Eric Hobsbawm, 139. Nueva York: International.

[1978 *Formaciones económicas precapitalistas*. México: Siglo XXI. Con Eric Hobsbawm. Traducción de M. N. y Miguel Murnus.]

MARX, Karl

1967a *Capital*, vol. 2. Nueva York: International.

[1978 *El capital: crítica de la economía política*. México: Siglo XXI. Traducción de Pedro Scaron.]

MARX, Karl

1967b *Capital*, vol. 3. Nueva York: International.

[1978 *El capital: crítica de la economía política*. México: Siglo XXI. Traducción de Pedro Scaron.]

MARX, Karl

1970 "Preface" en *Contribution to the Critique of Political Economy*, 19-13. Nueva York: International.

[1980 "Prólogo" en *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI, 3-7.]

MARX, Karl

1973 *Grundrisse*. Nueva York: Random House/Vintage.

[1985 *Grundrisse: lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política, 1857-1858*. México: Fondo de Cultura Económica.]

MARX, Karl

1974 "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte" en *Surveys from Exilie*, ed. David Fernbach, 143-249. Nueva York: Random House/Vintage.

[1971 *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Barcelona: Ariel. Traducción de O. P. Safont.]

MARX, Karl

1977 *Capital*, vol. 1. Nueva York: Random House/Vintage.

[1978 *El capital: crítica de la economía política*. México: Siglo XXI. Traducción de Pedro Scaron.]

MARX, Karl y Frederick ENGELS

1970 [1846] *The German Ideology*. Nueva York: Internationl.

[1979 *La ideología alemana*. México: Ediciones de Cultura Popular.]

MCCREERY, David

1976 "Coffee and Class: The Structure of Development in Liberal Guatemala." *Hispanic American Historical Review* 56: 438-460.

MCCREERY, David

1983 "Debt Servitude in Rural Guatemala, 1876-1936." *Hispanic American Historical Review* 63: 735-759.

MCEACHERN, Charmaine y Peter MAYER

1986 "The Children of Bronze and the Children of Gold: The Apolitical Anthropology of the Peasant". *Social Analysis* 19: 70-77.

MEDICK, Hans

1987 "Missionaries in a Rowboat? Ethnological Ways of Knowing as a Challenge to Social History." *Comparative Studies in Society and History* 29(1): 76-98.

MEILLASSOUX, Claude

1972 "From Reproduction to Production" *Economy and Society* 1: 93-105.

MEILLASSOUX, Claude

1978 "The 'Economy' in Agricultural Self-Sustaining Societies: A Preliminary Analysis" en *Relations of Production,* ed. David Seddon, 127-157. Londres: Frank Cass.

MEILLASSOUX, Claude

1981 *Maidens, Meal and Money*. Nueva York: Cambridge University Press.

[1977 *Mujeres, graneros y capitales: economía doméstica y capitalismo*, México: Siglo XXI.]

MELVILLE, Roberto

1979 *Crecimiento y rebelión: El desarrollo económico de las haciendas azucareras en Morelos (1880-1910)*. México: Editorial Nueva Imagen.

MINTZ, Sidney

1953 "The Folk-Urban Continuum and the Rural Proletarian Community." *American Journal of Sociology* 59(2): 136-143.

["El continuum folk-urbano y la comunidad rural proletaria" en *Ciencias Sociales*, núm. 23, vol. IV, oct. 1953; pp. 194-204. (Versión parcial)]

MINTZ, Sidney

1973 "A Note on the Definition of Peasantries." *Journal of Peasant Studies* 1: 91-106.

MINTZ, Sidney

1974a *Caribbean Transformations*. Chicago: Aldine.

MINTZ, Sidney

1974b "The Rural Proletariat and the Problem of Rural Proletarian Consciousness." *Journal of Peasant Studies* 1: 290-325.

MINTZ, Sidney

1978 "The Role of Puerto Rico in Modern Social Science." *Revista Review Interamericana* 8: 5-16.

MINTZ, Sidney

1979 "Slavery and the Rise of Peasantries." *Historical Reflections* 6: 213-242.

MINTZ, Sidney

1982 "Culture: An Anthropological View." *Yale Review* 71: 499-512.

MINTZ, Sidney

1985 *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. Nueva York: Viking.

[1996 *Dulzura y poder: el lugar del azúcar en la historia moderna*. Traducción de Laura Moles Fanjul.]

MINTZ, Sidney

1987 "Author's Rejoinder." *Food and Foodways* 2: 171-197.

MINTZ, Sidney y Eric WOLF

1950 "An Analysis of Ritual co-Parenthood (compadrazgo)." *Southwestern Journal of Anthropology* 6: 341-368.

MONTOYA, Rodrigo

1978 *A propósito del carácter predominantemente capitalista de la economía peruana actual (1960-1970)*. Lima: Mosca Azul Editores.

MOORE, Barrington

1966 *The Social Origins of Dictatorship and Democracy*. Boston: Beacon Press.

[1976 *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia: el señor y el campesino en la formación del mundo moderno*. Barcelona: Península.]

MOORE, Wilbert

1951 *Industrialization and Labor*. Ithaca: Cornell University Press.

MORGAN, Lewis Henry

1974 [1877] *Ancient society*. Gloucester, MA: Peter Smith.

1970 *La sociedad primitiva*. Madrid: Ayuso.

MURATORIO, Blanca

1980 "Protestantism and Capitalism Revisited, in the Rural Highlands of Ecua-dor." *Journal of Peasant Studies* 8(1): 37-60.

MURATORIO, Blanca

1987 *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo, 1850-1950*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

MURPHY, Robert

1970 "Basin Ethnography and Ethnological Theory" en *Languages and Cultures of Western North America*, ed. E. H. Swanson, Jr. 152-171.

MURPHY, Robert

1978 "Introduction" en *Evolution and Ecology,* Julian Steward, 1-39. Urbana: University of Illinois Press.

MURPHY, Robert

1981 "Julian Steward" en *Totems and Teachers*, ed. Sydel Silverman, 171-206. Nueva York: Columbia University Press.

NAROTZKY, Susana

2001 "Anthropology and History: Struggle, Tension and Simultaneity in Historical Materialist Approaches to Culture". Comentario crítico, *American Anthropological Association Meetings*, Washington, D.C.

NAROTZKY, Susana y Gavin SMITH

2006 *Immediate Struggles: People, Power, and Place in Rural Spain*. Berkeley, California: University of California Press.

NASH, June

1979 *We Eat the Mines and the Mines Eat Us*. Nueva York: Columbia University Press.

NERUDA, Pablo

1955 *Canto general*, Vol. 1. Argentina: Losada.

NIELD, Keith y John SEED

1979 "Theoretical Poverty or the Poverty of Theory: British Marxist Historiography and the Althusserians." *Economy and Society* 8: 3-32.

NUGENT, David

1982 "Closed Systems and Contradiction: The Kachin in and out of History." *Man* 17: 508-527.

O'BRIEN, Jay y William ROSEBERRY, eds.

1991 G*olden Ages, Dark Ages: Imagining the Past in Anthropology and History*, Berkeley: University of California.

O'DONNELL, Guillermo

1973 *Modernization and Bureaucratic Authoritarianism: Studies in Latin American Politics*. Berkeley: Institute of International Studies, University of California.

[1972 *Modernización y autoritarismo*. Buenos Aires: Paidós.]

ORLOVE, Benjamin

1977 *Alpacas, Sheep and Men*. Nueva York: Academic Press.

ORTNER, Sherry

1984 "Anthropological Theory since the Sixties." *Comparative Studies in Society and History* 26 (1): 126-166.

[1993 *La teoría antropológica desde los años sesenta*. Guadalajara: UdeG, Tra-ducción de Rubén Páez.]

PALACIOS, Marco

1983 *El café en Colombia, 1850-1970: Una historia económica, social y política*. México: El Colegio de México.

PALACIOS, Marco

1986 Comentarios inéditos. Mesa redonda sobre El café en la historia de América Latina, Plaza de Cultura, San José, Costa Rica.

PALERM, Ángel

1976a *Sobre la formación del sistema colonial en México: Apuntes para una discusión*. México: La Casa Chata.

PALERM, Ángel

1976b *Modos de producción y formaciones socioeconómicas*. México: Editorial Edicol.

PALERM, Ángel

1980 *Antropología y marxismo*. México: Editorial Nueva Imagen.

PATCH, Robert

1985 "Agrarian Change in Eighteenth Century Yucatan." *Hispanic American Historical Review* 65: 21-49.

PERLMAN, Janice

1976 *The Myth of Marginality*. Berkeley: University of California Press.

PETRAS, James, Morris MORLEY y Steven SMITH

1977 *The Nationalization of Venezuelan Oil*. Nueva York: Praeger.

PICÓ, Fernando

1979 *Libertad y servidumbre en el Puerto Rico del siglo XIX: los jornaleros utadeños en vísperas del auge del café*. Río Piedras: Ediciones Huracán.

PICÓ, Fernando

1981 *Amargo café (los pequeños y medianos caficultores de Utado en la segunda mitad del siglo XIX*. Río Piedras: Ediciones Huracán.

PLATT, D. C. M. ed.

1977 *Business Imperialism, 1840-1930: An Inquiry Based on British Experience in Latin America*. Nueva York: Oxford University Press.

POLIER, Nicole y William ROSEBERRY

1989 "Tristes Tropes: Postmodern Anthropologists Encounter the Other and Discover Themselves," *Economy and Society*.

POPKIN, Samuel

1979 *The Rational Peasant*. Berkeley: University of California Press.

POPULAR MEMORY GROUP

1982 "Popular Memory: Theory, Politics, Method" en *Making Histories: Studies in History-Writing and Politics*, ed. Richard Johnson, Gregor McLennan, Bill Schwarz y David Sutton, 205-252. Minneapolis: University of Minnesota Press.

POST, Ken

1986 "Can One Have an Historical Anthropology? Some Reactions to Taussig and Chevalier." *Social Analysis* 19: 78-84.

POULANTZAS, Nicos

1973 *Political Power and Social Clasess*. Londres: Verso.

[1978 *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*. México: Siglo XXI.]

POULANTZAS, Nicos

1974 *Fascism and Dictatorship*. Londres: Verso.

[1980 *Fascismo y dictadura: la tercera internacional frente al fascismo*. México: Siglo XXI.]

POULANTZAS, Nicos

1975 *Classes in Contemporary Capitalism*. Londres: Verso.

[1976 *Las clases sociales en el capitalismo actual*. México: Siglo XXI.]

POULANTZAS, Nicos

1978 *State, Power, Socialism*. Londres: Verso.

[1980 *Estado, poder y socialismo*. México: Siglo XXI.]

PRICE, Richard

1983 *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

QUINTERO RIVERA, Angel

1973 "Background to the Emergence of Imperialist Capitalism in Puerto Rico." *Caribbean Studies* 13: 31-63.

RANGEL, Domingo Alberto

1968 *El proceso del capitalismo contemporáneo en Venezuela.* Caracas: Universidad Central.

RANGEL, Domingo Alberto

1969 *Capital y desarrollo: la Venezuela agraria.* Caracas: Universidad Central.

RANGEL, Domingo Alberto

1970 *Capital y desarrollo: el rey petróleo.* Caracas: Universidad Central.

REBEL, Herman

1988 "Why not 'Old Marie?… Or Someone Very Much Like Her? A Reassessment of the Question About the Grimms' Contributors from a Social Historical Perspective." *Social History* 13: 1-24.

REBEL, Hermann

1989a "Cultural Hegemony and Class Experience: A Critical Reading of Recent Ethnological-Historical Approaches (part 1)." *American Ethnologist* 16 (1): 117-136.

REBEL, Hermann

1989a "Cultural Hegemony and Class Experience: A Critical Reading of Recent Ethnological-Historical Approaches (part 2)." *American Ethnologist* 16 (2): 350-365.

REDFIELD, Robert

1930 *Tepoztlán. A Mexican Village: A Study of Folk Life.* Chicago: University of Chicago Press.

REDFIELD, Robert

1934 "Cultural Changes in Yucatán." *American Anthropologist* 36: 57-69.

REDFIELD, Robert

1940 *The Folk Culture of Yucatán.* Chicago: University of Chicago Press.

[1944 *Yucatán: una cultura de transición.* México: Fondo de Cultura Económica. Traducción de Julio de la Fuente.]

REDFIELD, Robert

1953 *The Primitive World and its Transformations.* Ithaca: Cornell University Press.

[1963 *El mundo primitivo y sus transformaciones.* México: Fondo de Cultura Económica. Traducción de Francisco González Aramburo.]

REDFIELD, Robert, Ralph LINTON y Melville HERSKOVITZ

1936 "Memorandum for the Study of Acculturation." *American Anthropologist* 38: 149-152.

Renacimiento, El

1904 Boconó, Trujillo (Venezuela), diario.

REY, Pierre-Philippe

1975 "The Lineage Mode of Production." *Critique of Anthropology* 3: 27-79.

REY, Pierre-Philippe

1976 *Las alianzas de clases.* México: Siglo XXI.

REY, Pierre-Philippe

1979 "Class Contradiction in Lineage Societies." *Critique of Anthropology* 13 y 14: 41-60.

RIBEIRO, Darcy

1972 *The Americas and Civilization.* Nueva York: Dutton.

[1977 *Las Américas y la civilización: proceso de formación y causa del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. México: Extemporáneos.]

RICARD, Robert

1966 [1933] *The Spiritual Conquest of Mexico*, Berkeley: University of California Press.

[1947 *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572.*México: Jus.]

RODÓ, José E.

1988 [1900] *Ariel*. Austin: University of Texas Press.

[1945 *Ariel*. Buenos Aires: W. M. Jackson.]

ROSALDO, Renato

1980 *Ilongot Headhunting, 1883-1974: A Study in Society and History*. Stanford: Stanford University Press.

ROSEBERRY, William

1976 "Rent, Differentiation, and the Development of Capitalism among Peasants", *American Anthropologist*, 78:1:45-58.

ROSEBERRY, William

1978a "Historical Materialism and *The People of Puerto Rico*." *Revista/Review Panamericana* 8: 26-36.

ROSEBERRY, William

1978b "Peasants in Primitive Accumulation: Western Europe and Venezuela Compared." *Dialectical Anthropology* 11: 3-18.

ROSEBERRY, William

1978c "Peasants as Proletarians." *Critique of Anthropology* 3: 243-260.

ROSEBERRY, William

1980 "Capital and Class in Nineteenth Century Boconó, Venezuela." *Antropolo-gica* 54: 139-166.

ROSEBERRY, William

1982 "Peasants, Proletarians, and Politics in the Venezuelan Andes, 1875-1975" en *Power and Protest in the Countryside,* ed. Robert Weller y Scott Guggengeim, 106-131. Durham: Duke University Press.

ROSEBERRY, William

Coffee and Capitalism in the Venezuelan Andes. Austin: University of Texas Press.

ROSEBERRY, William

1986a "Hacia un análisis comparativo de los países cafetaleros…" en *Revista de Historia* 14: 25-30.

ROSEBERRY, William

1986b "The Ideology of Domestic Production." *Labour, Capital and Society* 19: 70-93.

ROSEBERRY, William

1987 "Household and Community Structure in the History of Mexican Peasantries." Documento presentado en el Annual Meeting of the American Etnhological Society.

ROSEBERRY, William

1988 "Domestic Modes, Domesticated Models." *Journal of Historical Sociology* 1(4): 423-430.

ROSEBERRY, William

1988 "Political Economy", *Annual Review of Anthropology,* 17: 161-185.

ROSEBERRY, William

1991 "Potatoes, Sacks, and Enclosures in Early Modern England" en *Imagining the Past: Critical Reflexions on Anthropology and History*, ed. Jay O'Brien y William Roseberry.

ROSEBERRY, William

1991 "To the Last Drop", en *NACLA* XXV (2): 26-30.

ROSEBERRY, William y Jay O'BRIEN

1991 "Introduction" en *Imagining the Past: Critical Reflextions on Anthropology and History*, ed. Jay O'Brien y William Roseberry.

ROSEBERRY, William

1992 "Multiculturalism and the Challenge of Anthropology", *Social Research,* Vol. 59, Núm. 4, pp. 841-868.

ROSEBERRY, William

1993 "Beyond the Agrarian Question in Latin America", en *Confronting Historical Paradigms: Peasants, Labor and the Capitalist World System in Africa and Latin America*, Frederic Cooper, Allen F. Issacman, Florencia E. Mallon, William Roseberry y Steve J. Stern, pp. 318-368. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

ROSEBERRY, William

1994 "Hegemony and the Language of Contention" en *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico* (Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent, eds.), Durham: Universidad de Duke.

ROSEBERRY, William

1995 "Introduction" en *Coffee, Society, and Power in Latin America*, William Roseberry, Lowell Gudmundson y Mario Samper Kutschbach, eds., pp. 1-37. Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press.

ROSEBERRY, William

1996a "The Unbearable Lightness of Anthropology" en *Radical History Review* 65 (primavera): 5-25.

ROSEBERRY, William

1996b "The Rise of Yuppie Coffees and the Reimagination of Class in the United States" en *American Anthropologist* 98 (4): 762-775

ROSEBERRY, William

2002 "Understanding Capitalism: Historically, Structurally, Spatially" en *Locating Capitalism in Time and Space: Global Restructurings, Politics, and Identity* (David Nugent, ed.), Palo Alto: Universidad de Stanford.

ROSEBERRY, William

Sin fecha, "From Peasant Studies to Proletarian Studies" en *Studies in Comparative International Development*, pp. 69-89.

ROWE, John

1957 "The Incas Under Spanish Colonial Institutions". *Hispanic American Historical Reviewk 37:* 155-199.

RUBIN, Vera, ed.

1960 *Caribbean Studies: A Symposium*, 2da. ed. Seattle: University of Washington Press.

RUDÉ, George

1964 *The Crowd in History*. Nueva York: Wiley.

[1971 *La multitud en la historia*, México: Siglo XXI.]

SAFFORD, Frank

1976 *The Ideal of Practical: Colombia's Struggle to Form a Technical Elite*. Austin: University of Texas Press.

[1989 *El ideal de lo práctico. El desafío de formar una élite técnica y empresarial en Colombia*. Bogotá: Empresa Editorial Universidad Nacional-El Ancora Editores]

SAFFORD, Frank

1985 "Politics, Ideology, and Society in Post-Independence Spanish America". *Cambridge History of Latin America* 3: 347-422.

[*Historia de América Latina*, Barcelona: Crítica y Cambridge University Press, Trad. de Antonio Acosta, América Latina Independiente. 1820-1970, t. 6, 42-104.]

SAHLINS, Marshall

1972 *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine.

[1977 *Economía de la edad de piedra*. Madrid: Akal.]

SAHLINS, Marshall

1976 *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.

[1988 *Cultura y razón práctica*. Barcelona: Gedisa.]

SAHLINS, Marshall

1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Island*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

SAHLINS, Marshall

1985 *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.

[1988 *Islas de historia: la muerte del capitán Cook, metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa.]

SALCEDO BASTARDO, J. L.

1972 *Historia fundamental de Venezuela*. Caracas: Universidad Central.

SAMPER KUTSCHBACH, Mario

1985 "La especialización mercantil-campesina en el noroeste del Valle Central: 1850-1900. Elementos microanalíticos para un modelo". *Revista de Historia*, núm. especial, 49-87.

SÁNCHEZ ALBORNOZ, Nicolás

1974 *The Population of Latin America: A History*. Berkeley: University of California Press.

SANOJA, Mario e Iraida VARGAS

1974 *Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos*. Caracas: Monte Ávila Editores.

SCHNEIDER, David

1980 *American Kinship*: *A Cultural Account*, 2da. ed. Chicago: University of Chicago Press.

SCOTT, C. D.

1976 "Peasants, Proletarization and the Articulation of Modes of Production: The Case of Sugar-Cane Cutters in Northern Peru, 1940-69". *Journal of Peasant Studies*: 3: 321-342.

SCOTT, James C.

1976 *The Moral Economy of the Peasant*. New Haven: Yale University Press.

SCOTT, James C.

1977 "Protest and Profanation: Agrarian Revolt and the Little Tradition". *Theory and Society* 4: 1-38, 211-246.

SCOTT, James C.

1985 *Weapons of the Weak: Everyday forms of Peasant Resistance:* New Haven: Yale University Press.

SCUDDER, Thayer

1962 *The Ecology of the Gwembe Tonga*. Manchester: Manchester University Press.

SEIDEL, R. N.

1972 "America's Reformers Abroad: The Kemmerer Missions in South America, 1923-1931". *Journal of Economic History* 32(2): 520-545.

SERVICE, Elman

1955 "Indian-European Relations in Colonial Latin America". *American Anthropologist* 57: 411-425.

SEWELL, William

1980 *Work and Revolution in France: The Language of Labor from the Old Regime to 1848*. Nueva York: Cambridge University Press.

[1992 *Trabajo y revolución en Francia: el lenguaje del movimiento obrero desde el antiguo régimen hasta 1848*. Madrid: Taurus.]

SHANIN, Teodor

1972 *The Awkward Class.* Oxford: Oxford University Press.

[1983 *La clase incómoda: sociología política del campesinado en una sociedad en desarrollo, Rusia 1910-1925*. Madrid: Alianza.]

SHANIN, Teodor

1979 "Defining Peasants: Conceptualizations and Deconceptualizations –Old and New in a Marxist Debate". *Peasant Studies* 8(4): 38-60.

SHANIN, Teodor

1982 *Late Marx and the Russian Road: Marx and the Peripheries of Capitalism*. Nueva York: Monthly Review Press.

[1990 *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y las periferias del capitalismo*. Madrid: Revolución.]

SIDER, Gerald

1986 *Culture and Class in Anthropology and History: a Newfoundland Ilustration*. Nueva York: Cambridge University Press.

SILK, Mark

1987 "The Hot History Department". *New York Times Magazine,* 19 de abril, 42-63.

SILVERMAN, Sydel

1979 "The Peasant Concept in Anthropology". *Journal of Peasant Studies* 7: 49-69.

SISKAND, Janet

1978 "Kinship and Mode of Production". *American Anthropologist* 80: 860-872.

SKIDMORE, Thomas y Peter SMITH

1984 *Modern Latin America.* Nueva York: Oxford University Press.

[1996 *Historia contemporánea de América Latina: América Latina en el siglo XX*. Barcelona: Crítica.]

SMITH, Carol A., ed.

1976 *Regional Analysis,* 2 vols. Nueva York: Academic Press.

SMITH, Gavin

1979 "Socio-Economic Differentiation and Relations of Production among Rural-Based Petty Producers in Central Peru, 1880-1970". *Journal of Peasant Studies* 6: 176-206.

SMITH, Gavin

1989 *Livelihood and Resistance*. Berkeley: University of California Press.

SMITH, Robert Freeman

1986 "Latin American, The United States, and the European Powers, 1830-1930". *Cambridge History of Latin America* 4: 83-119.

[1991 "América Latina, los Estados Unidos y las potencias europeas, 1830-1930" en *Historia de América Latina*, Barcelona: Crítica y Cambridge University Press. Trad. de Antonio Acosta. T. 7 (América Latina: economía y sociedad, c. 1870-1930.)]

SOMBART, Werner

1967 [1915] *The Quintessence of Capitalism*. Nueva York: Howard Ferting.

SPALDING, Karen

1974 *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

SPICER, Edward H., ed.

1961 *Perspectives in American Indian Culture Change*. Chicago: University of Chicago Press.

SSRC SUMMER SEMINAR IN ACCULTURATION

1954 "Acculturation: An Exploratory Formulation". *American Anthropologist* 56: 973-1002.

STAVENHAGEN, Rodolfo

1975 *Social Classes in Agrarian Society*. Garden City: Doubleday/Anchor.

[1975 *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México: Siglo XXI.]

STAVENHAGEN, Rodolfo

1978 "Capitalism and the Peasantry in Mexico". *Latin American Perspective* 5: 27-37.

STEEDMAN, Carolyn Kay

1986 *Landscape for a Good Woman: A Study of Two Lives.* New Brunswick: Rutgers University Press.

STEPAN, Alfred

1978 *The State and Society: Peru in Comparative Perspective.* Princeton: Princeton University Press.

STERN, Steve J.

1982 *Perú's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*. Madison: University of Winconsin Press.

[1986 *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española: Huamanga hasta 1640*. Madrid: Alianza. Versión española de Fernando Santos Fontanela.]

STERN, Steve J.

1983 "The Struggle for Solidarity: Class, Culture, and Community in Highland Indian America". *Radical History Review* 27: 21-45.

STERN, Steve J.

1988a "Feudalism, Capitalism, and the World-System in the Perspective of Latin America and the Caribbean". *American Historical Review* 93: 829-872.

[1987 "Feudalismo, capitalismo y el sistema mundial en la perspectiva de América Latina y el Caribe", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 49, no. 3, jul-sep., pp. 3-58.]

STERN, Steve J.

1988b "Reply: 'Ever More Solidarity.'" *American Historical Review* 93: 886-897.

STEWARD, Julian

1955 *Theory of Culture Change*. Urbana: University of Illinois Press.

STEWARD, Julian

1978 *Evolution and Ecology*. Urbana: University of Illinois Press.

STEWARD, Julian, Robert MANNERS, Eric WOLF, Elena PADILLA, Sydney MINTZ y Raymond SCHEELE

1956 *The People of Puerto Rico*. Urbana: University of Illinois Press.

STOLCKE, Verena

1988 *Coffee Planters, Workers, and Wives: Class Conflict and Gender Relations on São Paulo Plantations, 1850-1980*. Nueva York: St. Martin's.

STOLER, Ann Laura

1985 *Capitalism and Confrontation in Sumatra's Plantation Belt*. New Haven: Yale University Press.

STOLL, David

2007 *Rigoberta Menchu and the Story of All Poor Guatemalans*. Boulder, Colorado: Westview Press.

STOLL, David

1993 *Between Two Armies in the Ixil Towns of Guatemala*. Nueva York: Columbia University Press.

STRICKON, Arnold

1965 "Hacienda and Plantation in Yucatan". *America indígena* 25 (1): 35-63.

STRIFFLER, Steve

2001 *In the Shadows of State and Capital: The United Fruit Company, Popular Struggle, and Agrarian Restructuring in Ecuador, 1900-1995*. Durham, Carolina del Norte: Duke University Press.

TAUSSIG, Michael

1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

[1980 *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. México: Nueva Imagen.]

TAUSSIG, Michael

1987 "The Rise and Fall of Marxist Anthropology". *Social Analysis* 21: 101-113.

TAYLOR, John

1979 *From Modernization to Modes of Production*. Atlantic Highlands: Huma-nities Press.

TAYLOR, Peter y Hermann REBEL

1981 "Hessian Peasant Women, Their Families, and the Draft: A Socio-Historical Interpretation of Four Tales from the Grim Collection". *Journal of Family History* 6: 347-378.

TAYLOR, William

1972 *Landlord and Peasant in Colonial Oaxaca*. Stanford: Stanford University Press.

[1998 *Terratenientes y campesinos en la Oaxaca colonial*. Oaxaca: Instituto Oaxaqueño de las Culturas y Fondo Estatal para la Cultura y las Artes.]

TAYLOR, William

1974 "Landed Society in New Spain: a View from the South". *Hispanic American Historical Review* 54: 387-413.

TAYLOR, William

1976 "Town and Country in the Valley of Oaxaca, 1750-1812" en *Provinces of Early Mexico: Variants of Spanish American Regional Evolution*, Ida Altman y James Lockhart, eds., 63-95. Los Ángeles: UCLA Latin American Center Publications.

TAYLOR, William

1985 "Between Global Process and Local Knowledge: An Inquiry into Early Latin American Social History, 1500-1900" en *Reliving the Past*, Olivier Zunz, ed., 115-190. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

TAX, Sol

1952 *Heritage of Conquest*. Glencoe, IL: Free Press.

TERRAY, Emmanuel

1971 *Marxism and "Primitive" Societies*. Nueva York: Monthly Review Press.

[1971 *El marxismo ante las sociedades "primitivas": dos estudios*. Buenos Aires: Losada. Traducción de Ricardo Pochtar.]

TERRAY, Emmanuel

1974 "Long Distance Trade and the Formation of the State". *Economy and Society* 3: 315-345.

TERRAY, Emmanuel

1975 "Classes and Class Consciousness in the Abron Kingdom of Gyaman" en *Marxist Analyses and Social Anthropology*, Maurice Bloch, ed., 85-135. Londres: Malaby.

[1977 "Clases y conciencia de clase en el reino abron de Gyaman" en Maurice Bloch (ed.), *Análisis marxista y antropología social*, Barcelona: Anagrama.]

TERRAY, Emmanuel

1979 "On Exploitation: Elements of an Autocritique". *Critique of Anthropology* 13 y 14: 29-39

THOMPSON, E. P.

1963 *The Making of the English Working Class*. Nueva York: Pantheon.

[1977 *La formación histórica de la clase obrera: Inglaterra 1780-1932*. Barcelona: Laia. Traducción de Ángel Abad.]

THOMPSON, E. P.

1967 "Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism". *Past and Present* 38: 56-97.

[1979 "Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial", en *Tradición, revuelta y conciencia de clase*. Barcelona: Crítica. Pp. 239-293.]

THOMPSON, E. P.

1971 "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century". *Past and Present* 50: 76-136.

[1979 "La economía moral de la 'multitud' en la Inglaterra del siglo XVIII" en *Tradición, revuelta y conciencia de clase*. Barcelona: Crítica. Pp. 63-134.]

THOMPSON, E. P.

1972 "Anthropology and the Discipline of Historical Context". *Midland History* 1(3): 41-55.

THOMPSON, E. P.

1974 "Patrician Society, Plebeian Culture". *Journal of Social History* 7: 382-405.

THOMPSON, E. P.

1978a *The Poverty of Theory and Other Essays*. N ed. ew York: Monthly Review Press.

[1981 *Miseria de la teoría*. México: Crítica.]

THOMPSON, E. P.

1978b "Eighteenth-Century English Society: Class Struggle Without Class?" *Social History* 3(2): 133-165.

[1979 "La sociedad inglesa del siglo XVIII: ¿lucha de clases sin clases?" en *Tradición, revuelta y conciencia de clase*. Barcelona: Crítica. Pp. 13-61.]

THOMPSON, E. P.

1981 "The Politics of Theory" en *People's History and Socialist Theory*, Raphael Samuel, ed., 396-408. Londres: Routledge and Kegan Paul.

[1984 "La política de la teoría" en Raphael Samuel (ed.), *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona: Crítica, 301-317.]

THORP, Rosemary

1986 "Latin America and the International Economy from the First World War to the World Depression". *Cambridge History of Latin America* 4: 57-81.

[1991 "Las economías latinoamericanas, 1939-c. 1950" en *Historia de América Latina*, Barcelona: Crítica y Cambridge University Press. Trad. de Antonio Acosta. T. 11 (Economía y sociedad desde 1930)]

THORP, Rosemary (ed.)

1984 *Latin America in the 1930's: the Role of the Periphery in World Crisis*. Nueva York: St. Martin's.

[1988 *América Latina en los años treinta: el papel de la periferia en la crisis mundial*. México: Fondo de Cultura Económica. Traducción de Eduardo L. Suárez, Rubén Svirsky, Sabila Seilbert.]

TOENNIES, Ferdinand

1957 [1887] *Community and Society (Gemeinschaft und Gesellschaft)*. East Lansing: Michigan State University Press.

[1979 *Comunidad y asociación: el comunismo y el socialismo como formas de vida social*. Barcelona: Península. Traducción de José Francisco Ivars.]

TOKEI, Ferenc

1966 *Sur le mode de production Asiatique*. París: CERM.

TROUILLOT, Michel-Rolph

1986 "The Price of Indulgence". *Social Analysis* 19: 85-90.

TROUILLOT, Michel-Rolph

1988 *Peasants and Capital: Dominica in the World Economy*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

TUGWELL, Franklin

1975 *The Politics of Oil in Venezuela*.Stanford: Stanford University Press.

[1977 *La política del petróleo en Venezuela*. Caracas: Monte Ávila. Versión castellana de Renato Rodríguez.]

TURNER, Terence

1986 "Production, Exploitation, and Social Consciousness in the 'Peripheral Situation'". *Social Analysis* 19: 91-115.

VENEZUELA, Banco Central

1971 *La economía venezolana en los últimos treinta años.* Caracas.

VENEZUELA, Ministerio de Fomento

1971 *X Censo de población y vivienda: Resumen general.* Caracas.

VINCENT, Joan

1982 *Teso in Transformation: The Political Economy of Peasant and Class in Eastern Africa.* Berkeley: University of California Press.

VINCENT, Joan

1989 *Anthropology and Politics: Visions, Traditions and Trends.* Tucson: University of Arizona Press.

WAGLEY, Charles y Marvin HARRIS

1955 "A Typology of Latin American Subcultures." *American Anthropologist* 57: 426: 451.

WALLERSTEIN, Immanuel

1974 *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century.* Nueva York: Academic.

[2003 *El moderno sistema mundial.* México: Siglo XXI.]

WALLERSTEIN, Immanuel

1979 *The Capitalist World-Economy.* Nueva York: Cambridge University Press.

WALLERSTEIN, Immanuel

1988 "Comments on Stern's Critical Tests". *American Historical Review* 93: 873-885.

[1989 "Comentarios sobre las pruebas críticas de Stern." *Revista Mexicana de Sociología,* vol. 51, núm. 3 (jul-sept). Pp. 329-346.]

WARMAN, Arturo

1981 *We come to Object: The Peasants of Morelos and the National State.* Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

[1976 *Y venimos a contradecir: los campesinos de Morelos y el Estado nacional.* México: CIESAS.]

WASSERTROM, Robert

1983 *Class and Society in Central Chiapas.* Berkeley: University of California Press.

[1989 *Clase y sociedad en el centro de Chiapas.* México: Fondo de Cultura Económica. Traducción de Laura Elena Pulido V.]

WATERBURY, Ronald

1975 "Non-Revolutionary Peasants: Oaxaca Compared to Morelos in the Mexican Revolution." *Comparative Studies in Society and History* 17: 410-422.

WILLIAMS, Gavin

1979 "In Defense of History." *History Workshop* 7: 116-124.

WILLIAMS, Raymond

1960 *Culture and Society.* Nueva York: Columbia University Press.

WILLIAMS, Raymond

1961 *The Long Revolution.* Nueva York: Columbia University Press.

[2003 *La larga revolución.* Buenos Aires: Nueva visión.]

WILLIAMS, Raymond

1973 *The Country and the City*. Nueva York: Oxford University Press.

[2001 *El campo y la ciudad*. Buenos Aires: Paidós.]

WILLIAMS, Raymond

1977 *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.

[1980 *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.]

WILLIAMS, Raymond

1979 *Politics and Letters*. Londres: New Left Books.

WILLIAMS, Raymond

1980 *Problems in Materialism and Culture*. Londres: New Left Books.

WILLIAMS, Raymond

1982 *The Sociology of Culture*. Nueva York: Schocken.

[1994 *Sociología de la cultura*. Barcelona: Paidós.]

WOLF, Eric

1955 "Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion". *American Anthropologist* 57: 452-471.

[1977 "Tipos de campesinado latinoamericano: una discusión preliminar" en *Una tipología del campesinado latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Visión. Traducción de Mariano I. Garreta y Guillermo Colombres Casado.]

WOLF, Eric

1956a "San José: Subcultures of a 'Traditional Coffee Municipality" en *The People of Puerto Rico*, Julian Steward, Robert Manners, Eric Wolf, Elena Padilla, Sydney Mintz y Raymond Scheele. Urbana: University of Illinois Press.

[*San José: Subculturas en una municipalidad tradicionalmente cafetera*. La Habana: Academia de Ciencias, 1964. Ficha disponible en: http://correo.aecid.es/sircgi/sirwetb.exe?-FUNC=SWF-DISP&-USER=WEB6&-AKEY=222&-VIEW=W03BPER&-ITEM=0004700143262&-LANG=4]

WOLF, Eric

1956b "Aspects of Group Relations in a Complex Society: Mexico." *American Anthropologist*, 57: 452-471.

[1971 "Aspectos de las relaciones de grupo en una sociedad compleja: México" en Teodor Shanin, *Campesinos y sociedades campesinas*. México: Fondo de Cultura Económica.]

WOLF, Eric

1957 "Closed Corporate Communities in Mesoamerica and Central Java". *Southwestern Journal of Anthropology* 13: 1-18.

WOLF, Eric

1959 *Sons of the Shaking Earth*. Chicago: University of Chicago Press.

[1977 *Pueblos y culturas de Mesoamérica*. México: Era.]

WOLF, Eric

1959b "Specific Aspects of Plantation Systems in the New World: Community Subcultures and Social Class" en *Plantation Systems of the New World*, ed. Vera Rubin, 136-147. Washington, D. C.: Pan American Union.

WOLF, Eric

1966 *Peasants*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

[1971 *Los campesinos*. Barcelona: Labor.]

WOLF, Eric

1969 *Peasants Wars of the Twentieth Century*. Nueva York: Harper and Row.

[1985 *Las luchas campesinas del siglo XX*. México: Siglo XXI. Traducción de Roberto Reyes Mazzoni.]

WOLF, Eric

1978 "Remarks on *The People of Puerto Rico*." *Revista/Review Interamericana* 8: 17-25.

WOLF, Eric

1981 "The Mills of Inequality" en *Social Inequality: Comparative and Deve-lopmental Approaches*, ed. Gerald Berreman, 41-58. Nueva York: Academic.

WOLF, Eric

1982 *Europe and the People Without History*. Berkeley: University of California Press.

[1987 *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.]

WOLF, Eric R.

1998 *Envisioning Power. Ideologies of Dominance and Crisis*, Berkeley, Universidad de California.

WOLF, Eric y Sidney MINTZ

1957 "Haciendas and Plantations in Middle America and the Antilles". *Social and Economic Studies* 6: 386-412.

[1975 "Haciendas y plantaciones en Mesoamérica y las Antillas" en Enrique Florescano (coord.) *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina*, México: Siglo XXI, pp. 493-531.]

WOODWARD, Ralph Lee Jr.

1985 *Central America: A Nation Divided*. Nueva York: Oxford University Press.

WRIGHT, Erik Olin

1978 *Class, Crisis and the State*. Londres: Verso.

[1983 *Clase, crisis y Estado*. Madrid: Siglo XXI. Traducción de Alberto Jiménez.]

Antropologías e historias.
Ensayos sobre cultura, historia y economía política
de William Roseberry

Coordinación y supervisión:
Andrew Roth Seneff

Traducción:
Atenea Acevedo

Formación:
Rosa María Manzo Mora

Portada:
Guadalupe Lemus Alfaro